63e ANNÉE (7e Série) N° 40 1er OCTOBRE 1953

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Codirecteur

NOTES DE PHILOSOPHIE

Sommaire

1. H.-D. Gardeil, *Initiation à la Philosophie de S. Thomas d'Aquin*. — 2. Collection « Textes et Etudes philosophiques » : *a*) Max Müller, *Crise de la métaphysique* ; — *b*) Th. Haecker, *Métaphysique du sentiment* ; — *c*) Pietro Prini, *Gabriel Marcel et la méthodologie de l'Invérifiable* ; — *d*) D. Dubarle, *Humanisme scientifique et Raison chrétienne*. — 3. Collection « Philosophie de l'Esprit ». Geddes Mac Gregor, *Les frontières de la morale et de la religion*. — 4. J. C. Lannoy, *Nietzsche ou l'Histoire d'un égocentrisme athée*. — 5. Ignace Lepp, *La philosophie chrétienne de l'existence*. — 6. Karl Jaspers, *La foi philosophique*.

(*A suivre*).

1. H.-D. Gardeil. — **Initiation à la Philosophie de S. Thomas d'Aquin : T. II, Cosmologie,** 164 p., 390 fr. T. III, **Psychologie,** 256 p., 570 fr. — Paris, Editions du Cerf, 1953.

L'*Ami* annonçait naguère (1952, p. 609) la parution des T. I (*Introduction générale* et *Logique*) et IV (*Métaphysique*) de cette initiation à la philosophie de S. Thomas. Les deux volumes que nous présentons aujourd'hui, complètent la série prévue au programme primitif. Mais l'accueil favorable fait aux premiers volumes autorise à prévoir la parution de deux autres complémentaires, l'un sur la *Théodicée*, l'autre sur la *Morale*. L'initiation sera ainsi plus complète et plus fructueuse.

La *Cosmologie* expose le système du monde, tel que S. Thomas, à la suite d'Aristote, l'a conçu : système aujourd'hui, de toute évidence, périmé. Mais les progrès réalisés ne doivent pas nous rendre injustes à son égard : sa philosophie du monde garde toujours sa valeur : théorie des principes et des causes, idées sur le hasard, la finalité et le déterminisme, analyse du mouvement et de ses grandes conditions spatio-temporelles. Sans doute, des compléments sont à apporter à ce donné primitif ; mais, au plan supérieur des principes, la cosmologie d'Aristote fournit une base solide pour une authentique *philosophie de la nature*.

Deux points ont particulièrement retenu notre attention.

Une conclusion de l'auteur relative à l'hylémorphisme et les autres théories de la matière. Excellente mise au point :

« L'atomisme, comme système explicatif absolu, se heurte au fait, avéré pour Aristote, de la génération substantielle conçue comme la destruction totale d'un être, liée à la naissance d'un être essentiellement nouveau. Si l'on continue à admettre avec le Stagirite qu'il y a de telles transformations dans le monde physique, ce qui suppose évidemment au préalable qu'il y a des substances, l'argumentation du *De Generatione* paraît garder toute sa valeur et, sur le plan philosophique, l'hylémorphisme doit être maintenu... Mais l'atomisme, et c'est à ce point de vue que se placent généralement les savants, peut être considéré comme une mise en ordre et une résolution sur le plan de la quantité, ou dans le contenu spatial, du monde des corps. Rien n'empêche, semble-t-il, d'imaginer alors ceux-ci comme constitués de corpuscules dont la disposition et les mouvements seront mathématiquement analysables. L'univers se révèlera sous ce jour comme un système mécanique : vision tout à fait fondée en réalité et qui, dans l'aristotélisme même, trouve, avec la doctrine de la primauté du mouvement local, comme une pierre d'attente ; mais vision obtenue, il convient de ne pas l'oublier, au prix d'une abstraction, et en se situant à un point de vue relatif.

Chacune à son plan, l'explication hylémorphique et l'explication atomiste pourraient donc être également maintenues. Mais, philosophiquement parlant, c'est l'analyse d'Aristote qui va le plus au fond des choses » (p. 34-35).

En second lieu, la conception du temps :

« Le temps ne peut exister comme tel en dehors d'une activité psychique ; c'est bien l'esprit qui distingue et fait la synthèse de l'avant et de l'après dans le mouvement et détermine ainsi la perception du temps. Mais il faut ajouter que cette activité de l'esprit n'est pas sans fondement objectif, le mouvement qu'il nombre, s'il est une réalité imparfaite, étant tout de même de l'ordre du réel. Ainsi pouvons-nous dire avec S. Thomas : « Ce qui constitue pour le temps comme sa matière, à savoir l'avant et l'après, est fondé dans le mouvement ; quant à ce qui est formel en lui, cela se trouve achevé dans l'acte de l'âme qui nombre ; et c'est pourquoi Aristote a affirmé que s'il n'y avait pas d'âme, il n'y aurait pas de temps » (*Phys.*, II, lect. 17).

Dans la *Psychologie*, l'auteur a cru devoir entrer dans plus de détails : l'importance du sujet l'exigeait et la mise au point de certaines questions semblait s'imposer. On suit ici de près l'ordonnance des psychologies modernes : la vie avec ses différentes formes et fonctions, l'âme et ses facultés, la connaissance sensible et intellectuelle, la volonté libre et la nature spirituelle de l'âme. Le problème de la connaissance intellectuelle est particulièrement fouillé, et l'on saura gré au P. G. d'avoir exposé clairement la connaissance des singuliers et la connaissance de l'âme par elle-même : problèmes ordinairement peu explorés dans les manuels thomistes.

Par contre, en ce qui concerne la connaissance sensible, nous serions d'un avis légèrement différent (les textes, nous le savons, paraissent parfois contradictoires). L'auteur admet, chez S. Thomas,

le réalisme de la connaissance sensible. Le texte cité de la *Somme*, Iª, q. 85, a. 2, ad 2, l'enseigne expressément, il faut le reconnaître. Mais le commentaire du *De Anima* d'Aristote rend un autre son. Sans doute, la couleur existe dans l'objet coloré ; mais ce n'est pas à cette couleur objective que se termine l'acte de la sensation ; dans la sensation, déclare S. Thomas, l'acte du sentant s'identifie avec l'acte du senti, et lorsque l'acte du sentant n'existe plus, le sensible n'existe objectivement qu'en puissance. Réalisme sans doute mais singulièrement mitigé de relativisme :

On doit dire que, dans le sujet sentant, l'acte du sensible et l'acte du sentant ne font qu'un seul et même acte, mais avec des rapports différents... Ce n'est pas seulement dans la sensation de la vue que s'affirme cette identité du voyant en acte avec l'objet actuellement vu, mais il en est de même pour tous les sens : l'acte du sentant est la même réalité que l'acte du senti, mais avec des relations différentes. Je dis : l'acte du sentant, par exemple, l'ouïe en acte, et l'acte du senti, par exemple, le son en acte. Le sujet capable d'entendre passe-t-il à l'opération d'entendre, l'objet qui peut résonner vient-il à être entendu, alors simultanément se produit le son en acte, qui peut être appelé *sonatio* et l'ouïe en acte, qui est appelée *auditio*... Et ce qu'on dit ici de l'ouïe et du son présente le même aspect dans les autres sens et sensibles... En certains sensibles et facultés sensitives on a pu nommer l'acte de l'un et de l'autre par deux noms distincts ; ainsi du sensible sonore, l'acte est appelé *sonatio* et de l'ouïe qui perçoit le son, l'acte est appelé *auditio*. Mais dans d'autres cas, on n'a pu trouver de nom que pour l'acte du sentant, ainsi, l'acte de la vue est appelé *visio* ; mais l'acte de la couleur n'a pas reçu de nom... (*De Anima*, III, lect. 2, éd. de Parme, p. 103).

C'est pourquoi S. Thomas ne condamne pas absolument les philosophes sceptiques qui affirmaient que rien n'est blanc ou noir en dehors de la vision, *et quia non credebant esse alia entia nisi sensibilia, neque aliam virtutem cognoscitivam nisi sensum, credebant quod totum esse et veritas rerum esset in apparere... Dicebant autem quodammodo recte et quodammodo non. De sensu et sensibili secundum actum accidit quod dicebant, quod non est sensibile sine sensu. Non autem hoc verum est de sensu et sensibili secundam potentiam* (p. 104). En tout cela, nous trouvons, certes, un relativisme très net, mais très correct.

La psychologie de S. Thomas ne recouvre pas totalement la psychologie aristotélicienne. Le P. Gardeil n'a pas manqué d'en mettre en relief les aspects plus spirituels sur l'intellect agent, sur l'âme forme du corps. Forme subsistante, l'âme, dans sa structure, s'apparente chez S. Thomas, en quelque façon aux esprits purs, dont elle participe l'immortalité. Ces perspectives élargissent singulièrement les horizons du péripatétisme.

* *

2. Textes et Etudes philosophiques. — *a*) Max Muller. **Crise de la Métaphysique.** *Situation de la philosophie au XXᵉ siècle*. Texte français de Max Zemb, C. R. Chartier, Joseph Rovan. — In-12 de 125 p., Paris, Desclée de Brouwer, 1953.

Ce petit volume contient deux parties. La première (p. 9-89) reproduit les principales réflexions présentées dans un rapport adressé au congrès international des publicistes à Walberberg (près de Cologne), le 29 avril 1948. C'est une étude approfondie et admirative de la philosophie d'Heidegger. L'auteur est fermement convaincu de la puissante originalité et de l'authenticité qu'impliquent la pensée et l'œuvre du philosophe allemand. Selon lui, les métaphysiques de l'essence (Platon, Aristote, S. Thomas) ont échoué devant la conscience historique, les *faits* devenant la seule réalité, l'être se réduisant à l'*étant*. La philosophie idéaliste a pareillement échoué devant la conscience de la finitude. La philosophie de l'*ec-sistence* de Heidegger représente un nouveau début de la pensée elle-même ; elle se distingue d'ailleurs et même s'oppose à la pensée de Sartre et de Jaspers. « Là où surgissent irréductiblement d'ultimes contradictions chez Sartre, le *Dasein* est, chez Heidegger, une entrée, toute inspirée de souci et de sacrifice qu'elle soit, dans le bonheur et la joie de l'unité » (p. 58).

Devant ce nouveau début de la pensée philosophique, l'auteur estime que la philosophie traditionnelle est désarmée : les catégories des deux pensées ne se recouvrent ni ne se rencontrent. L'aveu est à retenir. Pourrait-on au moins accorder Heidegger et la théologie chrétienne ?

« Puisque Sartre propose dans son existentialisme une sorte d'antithéologie, puisqu'il est entré par là dans l'arène spécifique de la théologie, on comprend que la théologie chrétienne le rejette — comme lui-même la rejette elle-même. Par contre, la polémique courante de la théologie catholique contre Heidegger et sa philosophie de l'ec-sistence nous semble avoir une justification beaucoup plus douteuse ; on pourrait même dire qu'elle manque de sens, puisqu'il n'existe aucun terrain commun capable de soutenir échanges et discussions... D'après Heidegger, la théologie chrétienne aurait trop fait de concessions, et des concessions trop vastes, aux catégories philosophiques, au lieu de parler son langage propre, celui qui seul est décisif dans l'expérience de la réalité chrétienne. On retrouve dans cette conception un profond respect de la théologie et pas d' « athéisme » du tout » (p. 60-61).

Singulier respect de la théologie qu'on entend dépouiller de ses formules traditionnelles !

La seconde partie (p. 93-125), *Phénoménologie, ontologie et scolastique*, est une conférence prononcée le 17 avril 1951 à la suite du premier Colloque International de Phénoménologie tenu à Bruxelles (12-14 avril). L'auteur veut envisager le problème de la phénoménologie en lui-même, mais en même temps en fonction de l'approfondissement de la conscience ontologique qui prend son point de départ chez Heidegger et par rapport aux efforts philosophiques de S. Augustin et de S. Thomas, ces deux auteurs chrétiens cités vraisemblablement pour justifier une présentation possible de la pensée heideggerienne devant l'auditoire de l'Institut de philosophie de Louvain.

Dans tout le volume, et spécialement dans la seconde partie, on regrettera l'obscurité d'un style rempli de néologismes et, pour reprendre une expression de Gabriel Marcel, d' « une terminologie intransposable ».

On voudra bien se reporter, sur Heidegger, aux articles précédents, publiés dans l'*Ami*, 1947 p. 508 et 1949, p. 184-185.

b) Th. Haecker. — **Métaphysique du Sentiment.** Texte français d'Armel Guerne, 75 p. — Paris, Desclée de Brouwer.

Voici un excellent petit opuscule, excellent sous

le rapport de la pensée philosophique, et de la pensée tout court. L'étude du sentiment tient d'ordinaire une large place dans nos manuels de psychologie. Th. Hæcker veut ici en faire la métaphysique. Qu'est-ce à dire ? Il s'agit de trouver dans l'être humain le plus élevé — la personne — la raison d'être fondamentale à laquelle se rapporte le sentiment, et par là restituer au sentiment dans l'étude de l'âme humaine une place parallèle à celle qu'on accorde à la pensée ou au vouloir. Sans doute, la volonté et la pensée sont d'ordinaire orientées vers l'extérieur ; le sentiment, au contraire, est en quelque sorte le mode primordial d'existence de l'être pris dans sa plénitude totale, esprit et subjectivité tout ensemble. Néanmoins, parce que la personne humaine veut être, c'est-à-dire se sentir heureuse, on doit dire que « de même que le Bien et le Mal se rapportent à la volonté, et le Vrai et le Faux à la pensée, de même et tout aussi immédiatement se rapportent au sentiment la *Béatitude* et la *Déréliction* ». C'est sur ce thème général qu'est construite la « métaphysique du sentiment ».

« Le domaine du sentiment est immense comme l'existence elle-même, et sans nul doute y a-t-il d'innombrables sentiments et états de la sensibilité qui ne se rapportent pas à la béatitude, au bonheur, ou à leurs contraires ; néanmoins ma thèse affirme positivement que tous les sentiments authentiques reviennent et se rapportent finalement à ce sentiment original et initial qui a pour extrêmes la béatitude et la déréliction. Au sens plein du mot, donc au sens chrétien, la béatitude est la manière dont, subjectivement, le sentiment connaît la plénitude de la Vérité et la plénitude du Bien, c'est-à-dire connaît Dieu lui-même ; et la déréliction, au sens plein du mot, donc au sens chrétien, est la manière dont, subjectivement, le sentiment connaît le néant, c'est-à-dire l'Absence de Dieu » (p. 9-10).

A considérer l'homme dans sa totalité, pensée et volonté se complètent du sentiment, pour former une unité telle qu'en la décomposant en ses éléments, on doit reconnaître et définir le sentiment, à l'égal de la pensée et de la volonté comme une entité de l'esprit. Tout le volume, en des analyses fort suggestives, tend à démontrer le bien-fondé de cette affirmation. Il s'en faut, d'ailleurs, qu'en coopérant en toute action et expérience humaines, ces trois entités puissent être confondues dans leur objet : ce serait faire une confusion dangereuse que d'attribuer au sentiment lui-même « un pouvoir de connaissance particulier, par exemple quant aux *valeurs*, dans les choses de l'esthétique et de l'éthique ». Une page est ici à citer :

« Les trois entités de l'esprit sont jalouses l'une de l'autre, en dépit de tous leurs plus intimes enlacements, en dépit de leur enchevêtrement le plus indémêlable. Toutes ces « valeurs » qu'il appartient au sentiment de reconnaître, c'est l'intelligence qui les reconnaît, mais effectivement *dans* le sentiment, et seulement *par* le truchement du sentiment. Le sentiment n'est pas en lui-même un organe de l'intelligence, mais pour ces valeurs-là, il est une condition *sine qua non* de leur connaissance. Ce qui est tout différent. »

Puis, prenant exemple de la connaissance de la doctrine chrétienne et des actes exigés par cette connaissance, Th. H. continue :

« Il en va de même du sentiment. Lui-même, en tant que pur sentiment, n'a pas la connaissance ; mais combiné avec l'intelligence, il conditionne une connaissance spécifique des valeurs esthétiques, éthiques ou religieuses. Evidemment, il existe des facultés, des dons et des talents de toute sorte, auxquels participent à des degrés divers les trois entités (pensée, sentiment et volonté) avec des résultats souvent si surprenants que les hommes sont bien souvent tentés de prétendre que la volonté connaît ou ressent, ou que l'intelligence ressent ou veut, ou que le sentiment veut ou connaît. Mais je crois que ce ne sont là qu'illusions et erreurs dues à la trinité (pensée, sentiment, volonté) de l'unité de l'esprit, et qu'en vérité seule l'intelligence connaît, en vérité la volonté seule veut, en vérité le seul sentiment sent ou éprouve. Le chrétien... n'a nul besoin d'une gnose extraordinaire qui lui soit particulière : seulement il a besoin de sa nature propre, de son esprit naturel fait de la pensée, du sentiment et de la volonté et, par là-dessus, des œuvres... c'est-à-dire de la pratique des commandements et de l'obéissance ; et puis, naturellement, il a besoin de la grâce. Telles sont les choses qui peuvent conduire un homme au ciel et à la connaissance du ciel » (p. 45-47, *passim*).

L'auteur cite parfois Kierkegaard, mais il se réfère volontiers à S. Thomas : sa trinité de l'esprit humain devait fatalement lui remettre en mémoire la trinité augustinienne du souvenir, de la pensée et de la volonté ; il lui préfère la trinité thomiste : *intelligere, sentire et velle* (p. 65), encore que le *sentire* thomiste ne recouvre que très partiellement le « sentiment » (*Fühlen*) dont il est question dans cette étude.

Pensée claire, style clair, traduction claire et rendue plus claire encore à certains endroits par la juxtaposition des termes allemands : la *Métaphysique du sentiment* se lit facilement et avec d'autant plus de plaisir qu'elle est inspirée par une doctrine sûre.

c) Pietro Prini. — **Gabriel Marcel et la Méthodologie de l'Invérifiable.** Lettre-préface de Gabriel Marcel, 130 p. — Paris, Desclée de Brouwer.

M. Gabriel Marcel est souvent présenté comme le philosophe de l'existentialisme chrétien. De ces deux mots, M. Marcel, dans la préface, accepte volontiers la qualification de chrétien. « Vous avez eu, écrit-il à l'auteur, le très grand mérite de remonter à la source de tout mon développement métaphysique en deçà de toute adhésion explicite à la religion chrétienne ; je dis « explicite », car il est infiniment probable que, dès l'origine, sans oser me l'affirmer à moi-même, j'étais chrétien, pour autant que je reconnaissais, sans l'ombre d'un doute, la transcendance de la foi chrétienne. »

Par contre, G. M. est heureux que sa pensée ait été considérée en elle-même « sans lui accoler la dangereuse étiquette existentialiste » : sa pensée ne s'est-elle pas, d'ailleurs, insensiblement dirigée vers une philosophie de l'essence et de la lumière ? Les *Gifford Lectures* [1] témoignent, en effet, d'une orientation essentiellement platonicienne où l'on peut discerner le sens le plus authentique d'une philosophie concrète, par delà les suggestions fidéistes ou purement existentielles.

La méthodologie de l'invérifiable (seconde partie du volume) est précédée d'une étude sur « les limites du rationalisme épistémologique ». Sur le plan métaphysique comme sur le plan d'une phénoménologie religieuse attentive, ce rationalisme

[1] Deux séries de conférences données en 1949 et 1950 à l'université d'Aberdeen ; publiées en 2 vol., sous le titre *Mystères de l'Etre*, Aubier, Paris, 1951.

trahit ouvertement ses déficiences et ses limites. Il faut aller au-delà de la logique et de la psychologie : c'est la rencontre de l'existence irréductible qui nous introduit au problème, mieux, au « mystère » ontologique dont la position est sans doute un des résultats les plus intéressants et originaux de la philosophie de G. Marcel. Cette position a été analysée dans l'*Ami* (1949, p. 195-198). Mais, à la suite de M. Prini, il ne sera pas inutile d'y revenir; pour mettre en relief le sens de la distinction marcellienne, classique désormais dans la philosophie contemporaine entre le « problème » et le « mystère ».

« On risque, à transférer le « mystère », terme du langage religieux, sur le terrain philosophique, d'en déformer la signification en le confondant avec la nuit sans lumière de « l'inconnaissable ». Alors que celui-ci n'est qu'une limite du problématique, quelque chose que la pensée ne pourrait actualiser sans s'abolir comme pensée, « ...la reconnaissance du mystère est au contraire un acte essentiellement positif de l'esprit, l'acte positif par excellence et en fonction duquel il se peut que toute activité se définisse rigoureusement ». (*Etre et Avoir*, p. 170)... « Le problème est quelque chose qu'on rencontre, qui barre la route. Il est tout entier devant moi. Au contraire, le mystère est quelque chose où je me trouve engagé, dont l'essence est par conséquent de n'être pas tout entier devant moi. C'est comme si, dans cette zone, la distinction de l'en-moi et du devant-moi perdait sa signification » (*Id.*, p. 145).

La question ontologique n'est donc plus un problème, mais « l'occasion de transcender ou de nier absolument la problématicité » (p. 58).

La seconde partie du volume montre le nexus d'intuition et de réflexion où se constitue le « mystère », véritable justification rationnelle du système de Marcel. Au fond, nous l'avons déjà dit en 1949 avec M. Jolivet, la métaphysique de Marcel est moins une philosophie constituée qu'une méthode ou un esprit ; méthode et esprit se traduisant par « une adhésion à l'être, ou un actif engagement à l'être, d'après l'idée profondément chrétienne de la vie comprise comme « service » qui est à la base... de toute authentique métaphysique de l'être » (p. 70). Cet engagement est une option libre qui, dans son acception la plus radicale, apparaît comme le choix de l'être contre le non-être. C'est dans cette ouverture concrète et libre de notre vie spirituelle au mystère ontologique que se développe la métaphysique de Marcel, laquelle est finalement une métaphysique de l'espérance et de l'amour, et Dieu en est le terme suprême. M. Prini, dans une analyse pénétrante qui épouse tous les méandres d'une pensée parfois difficile à préciser, nous conduit à cette conclusion bien propre à satisfaire l'âme chrétienne :

« On atteint là la découverte de la connexion profonde de l'intime et du transcendant, vers laquelle est tournée toute l'ontologie de G. Marcel. Nous sommes faits d'amour et l'amour qui dure dans la fidélité est la « substance des choses espérées ». Dieu est le centre irradiant de ce qui constitue véritablement et profondément le monde des hommes. Nous ne l'inférons pas des objets, comme un principe cosmologique impersonnel ni, illusoirement, de nos désirs, comme une hypostase mythique de ce que nous voudrions être, mais plutôt de l'invocation infinie où tend toute forme non dégradée de la subjectivité coexistante : « Prier Dieu est la seule manière de penser à Dieu, d'être avec lui » (*Etre et Avoir*, p. 40). L'intuition qui avait déjà inspiré les accents passionnés des *Soliloques* de saint Augustin trouve une valeur nouvelle dans l'admirable commentaire marcellien. Nous ne pouvons trouver Dieu qu'en l'invoquant, et le chemin qui nous mène à l'invoquer est dans cet amour des uns envers les autres comme des frères qui, voués aux mêmes dangers, partagent la même espérance (p. 112).

Quelques pages sont consacrées par M. Prini aux réflexions critiques que peut suggérer la philosophie de G. Marcel. La remarque la plus importante concerne la dialectique de la « participation », qui se fonde sur l'implication de la finitude existentielle dans l'infinité de l'Etre. Dans quel rapport peut-on penser le transcendant vers lequel tend l'interrogation métaphysique ? Ni rapport de pure opposition avec l'existence, ni rapport d'analogie abstraite sur le plan de l'objectivité : « *La via media* adoptée par G. Marcel est celle, pourrions-nous dire, d'une *analogie de la présentialité*, où la reconnaissance de la Transcendance s'éclaire et se précise en se réfléchissant sur le concret des modes existentiels d'après lesquels se pose, en son sens le plus authentique, la question ontologique » (p. 117). Cette précision a beaucoup plu à M. Marcel lui-même, qui s'y rallie dans la *Lettre-Préface*.

Au point de vue de la foi catholique, nous aurions d'autres remarques à présenter. On se demande comment la pensée philosophique de l'auteur peut conserver à la vérité son caractère intellectuel et, partant, comment elle sauvegarde les enseignements du concile du Vatican sur les rapports de la raison et de la foi : là est le point faible de toute philosophie existentielle ; et le mérite que peut présenter, au point de vue religieux, la philosophie de Marcel, ne saurait nous dispenser de signaler cette grave déficience.

d) D. Dubarle. — **Humanisme scientifique et Raison chrétienne**, 145 p. — Paris, Desclée de Brouwer.

Le R. P. D. Dubarle, professeur à l'Institut catholique de Paris, s'interroge en ce livre sur l'avenir de l'humanité. Il le fait en savant, en théologien, en philosophe. Quelles seront les incidences du progrès scientifique sur la condition humaine ? Quelle est, à cet égard, la tâche du chrétien ?

A plusieurs reprises et sous différents aspects, le savant dominicain avait déjà abordé la question. Le présent ouvrage est, en effet, un recueil d'articles déjà parus ou de conférences déjà données (sauf le chapitre V qui en forme, pour ainsi dire, la conclusion).

Il est impossible de présenter, même en résumé, une pensée aussi dense que celle du P. Dubarle. Du moins, les titres des chapitres de son livre nous donneront une première orientation, permettant de recueillir la conclusion que doit y apporter — l'auteur ne manque pas de la suggérer — la conscience chrétienne.

Technique et avenir. — A quoi peut aboutir le machinisme industriel toujours en voie de perfectionnement ? L'auteur en évalue les avantages possibles, mais aussi les très graves inconvénients : impossibilité de vivre pour les classes moyennes ; hostilité générale à la multiplication de la vie humaine ; déséquilibres sans issue entre nations du globe ; industrialisation des connaissances aboutissant soit au « laissez-faire », soit au dirigisme. Peut-on rêver, dans le domaine biologique, d'élaborer de nouvelles puissances qu'on serait tenté de

conjuguer avec celles que donnent les sciences physiques ? Quoi qu'il en soit, l'humanité aura à prendre de profondes leçons de prudence : ce serait un grand progrès humain que de ne pas en rester à la passivité devant les conditionnement spontanés ou le choix fait à l'aveuglette qui caractérisent certaines décisions présentes. Et, de plus, la « miséricorde de l'histoire » peut amener des changements imprévisibles :

« Les présentes maturations scientifiques et techniques de l'esprit apparaissent dans le contexte concret de notre monde présent avec ses potentiels géographiques, anthropologiques, politiques... si complexes et ses transitions si inopinées. Comment ce contexte interviendra-t-il finalement, c'est ce que nous ne pouvons jamais déterminer tout à fait. Le cas de la civilisation due au génie grec peut nous avertir de l'immensité des effets que l'analyse est obligée de situer du côté de l'histoire, dans ce qu'elle présente d'éléments bruts et jouant comme par en-dessous de ce que la civilisation acquiert à l'homme, aussi bien que dans les facteurs spirituels imprévisibles à la raison qui y font subitement irruption. Les barbares d'un côté, une lassitude secrète du génie grec et plus encore sans doute l'aventure chrétienne de l'autre, se sont conjugués pour suspendre apparemment le cours d'un développement de l'homme qui se serait poursuivi tout autrement si la raison seule en avait été maîtresse » (p. 34-35).

Idées scientifiques actuelles et domination des faits humains. — Ici, c'est le problème de la liberté humaine en face d'un certain déterminisme. Les tentatives de connaissance scientifique des processus humains se font en cherchant par quel biais ils sont assimilables aux processus naturels que nous sommes capables de dominer intellectuellement. Or, il y a beaucoup de cas où, semble-t-il, le comportement humain, résultat d'une liberté peu calculée et toute conditionnée par la nature, n'engendre guère que des suites plus ou moins stationnaires d'événements, sur lesquels on peut espérer voir s'affermir l'emprise de la connaissance scientifique (p. 1). — Espérance qui est loin d'être absolue et certaine : la nature des phénomènes humains, les lois de leur univers global, sont nature et lois changeantes avec le temps ; et quand on enquête sur cette variation de l'humain, on ne tarde pas à s'apercevoir

qu'elle dépend, pour une part au moins, d'un ressort si original, par rapport aux réalités physiques, que nous sommes bien en peine d'en aborder, par quelques biais que ce soit, une étude théorique et une symbolisation scientifique. La dérive de l'humain n'est pas due, en effet, rien qu'à une transformation plus ou moins continue du milieu général des actions humaines. Elle est due également à l'entrée en scène d'un facteur de « prise de conscience » et de réaction individuelle ou collective de l'être humain qu'informe cette prise de conscience (p. 65).

Apaisement des inquiétudes de ceux qui songent avec anxiété aux perspectives futures : sans doute, les ressources d'un gouvernement scientifiquement efficace pourraient conduire à des désastres inimaginables ; mais ces ressources n'ont presque pas commencé d'exister.

Technique moderne et problèmes de civilisation. — La trop brutale expansion des civilisations fortes à travers une humanité moins puissante a fait spirituellement beaucoup de ruines. Et ce serait un véritable désastre si la civilisation de la vieille Europe devait être un jour supprimée par le déferlement de groupes humains techniquement plus avancés, mais conquérants destructeurs des valeurs spirituelles. Des devoirs nouveaux incombent aux peuples liés par leur communauté d'origines spirituelles.

Devoirs d'assistance et d'organisation mutuelles sans doute ; mais ce n'est pas là l'essentiel :

« En dépit de toute organisation, si excellente soit-elle, la différence de situation des peuples essayant de nouer leur communauté ne peut que réapparaître. Elle se montrera toujours potentiellement décisive sur le plan des relations de forces matérielles, si l'on veut se cantonner à celles-ci... C'est probablement ici qu'il s'agit d'inventer quelque chose de nouveau entre hommes : une sorte de réalité politique de la générosité... Il faut que des initiatives empreintes de gratuité empêchent de plus en plus profondément l'économie de se bloquer dans ses mécanismes trop rigides... Idées bien utopiques dans un monde dur où les questions matérielles restent encore si brutalement posées... Ce sont pourtant les idées les plus harmoniques à celles de notre foi catholique... » (p. 80-83).

L'univers de la science et l'attitude philosophique. — Toute enquête scientifique menée sans préjugé fait connaître que si nous sommes conditionnés — et combien complexement — par tout ce qu'il faut au monde pour être homme, nous ne sommes point pour autant assujettis. Bien plus, la science, de toute manière, se fait éducatrice de l'homme :

« Elle donne conscience d'un pouvoir créateur que jamais les initiatives passées de l'esprit n'avaient mis en pareille évidence. Face au monde qui lui propose à l'infini le champ et le thème de nouvelles connaissances, l'homme a non seulement la tâche de contempler et de recevoir une vérité des choses pour ainsi dire toute faite, mais le devoir d'apporter quelque chose de lui pour que ces connaissances soient... Le monde, il le faut *faire* intelligible... » (p. 95-96).

C'est ainsi que la philosophie apparaît « toujours indispensable à l'homme cultivé par la science ». D'une part, la science peut être une menace de destruction de l'homme, d'autre part, son honnêteté peut être menacée par les incidences politiques ; bien plus la science elle-même progresse de telle façon que de nouvelles initiatives y sont laissées chaque jour à l'intelligence humaine :

« Une situation spirituellement nouvelle de l'humanité s'esquisse donc à travers nos circonstances actuelles. Il est bien difficile de n'y pas discerner le rôle d'importance croissante qui y est dévolu à la pensée scientifique ; mais en même temps il apparaît que la conscience humaine est bien loin d'avoir terminé son éducation. Toutes choses aujourd'hui, et même les plus puissantes visions de l'univers que nous soyons en mesure de rassembler, même les plus essentielles dispositions que la science a su inspirer à l'esprit humain, tout cela, de par son expansion même, ramène pour finir l'intelligence à ce point où obligatoirement doit naître l'acte de la pensée philosophique, si l'on veut que l'humain ait une suite en ce monde » (p. 110).

C'est assez dire quelle doit être l'attitude du christianisme à l'égard des progrès de la science. L'auteur ne dissimule rien des difficultés, des dangers que le progrès scientifique peut accumuler dans l'avenir à la religion. Sans doute, l'homme a été racheté par le Christ et rien n'empêche, en droit, la science de trouver un équilibre rédempteur. Mais, en fait, il y a aussi dans l'homme un refus possible de la grâce et la construction de son exis-

tence sur la base de ce refus. De quel côté penchera la science ? Acceptation de la foi chrétienne ? Refus de reconnaître le Christ ? Le monde de l'Antéchrist sera-t-il celui de la science volontairement dressée contre Dieu ? Il est peut-être encore trop tôt pour formuler un diagnostic à cet égard. Sans doute tout n'est pas bon au sein de l'humanité ; mais « à bien des égards, l'humanité qui pousse si intensément son effort de conquête du savoir apparaît plus impuissante à dominer certaines incidences mauvaises de la science que désireuse d'organiser systématiquement l'univers du refus de la grâce » (p. 140). A l'intelligence éprise de Dieu d'assumer dans son épanouissement tout l'acquis valable du savoir humain et de l'orienter vers le rétablissement de la sagesse. Et puis, pensée bien chrétienne et encourageante : « compter davantage sur la miséricorde de Dieu que sur sa colère ».

Si imparfaite que soient ces notes, elles suffisent à montrer combien l'ouvrage du R. P. Dubarle doit faire de bien aux esprits ouverts sur les problèmes qui dominent notre temps : ils y trouveront, non l'optimisme de ceux qui s'illusionnent, mais des raisons d'espérer, d'agir et de prier.

* *

3. Collection « *Philosophie de l'Esprit* ». — Geddes Mac Grégor, **Les frontières de la morale et de la religion.** — In-8 de 190 p., 600 fr. — Paris, Aubier, 1953.

L'auteur est un philosophe écossais, spécialisé sur l'essence et les aspects de la religion et sur ses rapports avec les disciplines voisines. Il a écrit lui-même son ouvrage en français, langue avec laquelle il est depuis longtemps familiarisé. Le style est clair et l'ouvrage se lit avec facilité et plaisir. « Morale et Religion » : il s'agit de morale naturelle et de la religion que l'on serait en droit d'appeler également naturelle, bien que notre auteur donne un tout autre sens à la religion « naturelle » en laquelle il voit une religion s'adressant à un Dieu immanent à l'homme. En parlant des « frontières » de l'une et de l'autre, on pourrait, au premier abord, croire que les deux disciplines y trouvent une limite commune qu'il ne leur est point permis de franchir. Il n'est est rien. Sans doute, la morale a son autonomie, mais une autonomie relative, car religion et morale sont, non des rivales, mais des collaboratrices. Quant à la religion, on peut dire que le sentiment qui l'anime est d'une étendue sans limites. La métaphysique est liée à la religion, dont elle est appelée à éclairer les affirmations théoriques. Laissée à elle-même, la morale serait souvent incapable de connaître en quoi consiste sa fin propre, le bien moral, d'en définir la nature, d'en préciser la relation au devoir. C'est le rôle de la religion d'intervenir. Mais on voit la difficulté du problème, dont les éléments, en certains cas divergents ne manquent pas de provoquer une tension inévitable entre l'élément moral et l'élément religieux. Mais, de cette tension même, une âme qui cherche la vérité et veut le bien, tirera la puissance de son progrès spirituel. La morale, bien dirigée, éclaire la route du progrès : sans elle, la religion pourrait être condamnée à dégénérer en quelque forme inférieure de magie ou de superstition. Mais, à la morale elle-même, à toute expérience humaine, il faut la religion pour lui fournir l'énergie de sa recherche et la mener au-delà de n'importe quelle valeur humaine déterminée jusqu'à la Valeur suprême en laquelle s'intègrent les autres valeurs.

C'est cette idée de valeur qui domine toute la thèse de M. Mac Grégor. Transposée en langage théologique, elle nous reporte au problème de la fin dernière de nos actes humains et des difficultés inhérentes à la recherche de cette fin en chacun de nos actes. La morale, ici, ne doit-elle pas s'éclairer aux données de la religion révélée ? et la religion révélée elle-même n'a-t-elle pas besoin, en chacune de nos consciences, d'être soutenue par une connaissance vraie et une pratique sincère du devoir ? Bien plus, et l'auteur le marque expressément, c'est l'amour, se terminant à la vision de Dieu, qui est l'essence de la véritable religion et c'est par là que la religion soutient, élève et transforme la morale :

« Les fruits de la grâce sont moraux, mais plus que moraux... Une vertu chrétienne, par exemple, l'humilité, la chasteté, la charité fraternelle peut se constater en termes strictement moraux ; mais cela n'épuiserait pas sa signification... Le christianisme enseigne que celui qui jouit de la grâce sanctifiante, à l'aide du Saint-Esprit, ne se borne pas à pratiquer des vertus, quoiqu'il le fasse aussi ; il agit d'une façon beaucoup plus directe : il respire la sainteté, de sorte que toutes ses actions morales ont une qualité très précieuse et surtout très vivante, dépassant tout à fait ce que l'on pourrait réaliser au moyen de la seule moralité, si élevée que soit celle-ci. Puisqu'il jouit de cette condition privilégiée, il n'a pas besoin du dur effort que l'on a coutume d'associer à l'exercice des vertus morales ; il peut être humble, chaste, bienveillant, non seulement parce qu'il reconnaît son devoir et veut le faire, mais tout simplement parce qu'il lui est devenu à peu près naturel d'exercer ces vertus ; il leur est « connaturalisé », sans que cela ôte rien au fait que la pratique des vertus chrétiennes *implique* l'activité morale » (p. 60-61).

L'ouvrage de M. Mac Grégor est surtout précieux parce qu'il nous fait mieux connaître un certain nombre de moralistes anglais qui ont étudié le même problème que lui, mais sans aboutir à toutes ses heureuses conclusions. Cinq chapitres (2e partie) sont consacrés à Hastings Rashdall, *The Theory of Good and Evil* ; à Alfred Eward Taylor, *The Faith of a Moralist* (Gifford Lectures, 1926-28) ; à Ch. Gore, *The Philosophy of the Good Life* (Gifford Lectures, 1929-30) ; à William Temple, ancien archevêque de Cantorbéry, *Nature, Man an God* (Gifford Lectures, 1932-34) ; à W. G. de Burgh, *From Morality to Religion* (Gifford Lectures, 1938). Tous ces auteurs méritaient d'être mieux connus. La conclusion de cette partie est nette :

« Quiconque tente d'établir un rapprochement entre la morale et la religion d'une manière trop facile, en oubliant le fondement théorique, finit par détruire la religion qu'il voulait soutenir. Dans toute conversion religieuse, il s'agit d'abord d'une conversion théorique, d'un changement d'attitude métaphysique; puis les fruits moraux mûrissent. Pourtant c'est dans l'angoisse née du dualisme inhérent à la moralité que la vie de la religion trouve plus naturellement son commencement. Celui qui a réussi à découvrir l'intégration de son âme dans la religion reconnaît, consciemment ou non, que c'est l'angoisse morale qui est la mère de l'intégration de son âme. Il vaut mieux que cette reconnaissance soit consciente » (p. 143).

Au lieu de « fondement théorique » et de « reconnaissance consciente », disons : le fondement

doctrinal et l'adhésion de l'esprit ; et la conclusion sera parfaite. Mais n'oublions pas non plus la déclaration finale : notre appréciation des différentes manifestations de la Valeur suprême doit finalement nous conduire à la révélation de l'unité de cette Valeur. Valeur absolue qui est Dieu : « C'est Dieu qui invite l'homme à toute appréciation des valeurs et, par conséquent, l'amène à lui-même, la Valeur absolue... Toutefois, il faut reconnaître, comme le fait la théologie catholique, la responsabilité morale de chaque individu dans son appréciation de la valeur qui l'invite à la comprendre et à l'aimer » (p. 184).

* *

4. J. C. Lannoy. — **Nietzsche, ou l'Histoire d'un égocentrisme athée.** Traduit du néerlandais. — In-8 de 400 p., 1.200 fr. — Paris, Desclée de Brouwer; 1952.

Cette excellente thèse, soutenue à Louvain, suit pas à pas la vie de Nietzsche. Plus de 15.000 études ont déjà paru sur le penseur allemand et l'abondante bibliographie de l'ouvrage de M. Lannoy, en dehors de l'énumération des œuvres du philosophe allemand et de leurs éditions, se restreint en principe aux ouvrages publiés depuis 1937 et occupe plus de 20 pages ! Est-ce le signe d'une grave crise de désagrégation de la conscience contemporaine ?

L'évolution de Nietzsche se fait en deux temps : tout d'abord il se libère de toute religion ; ensuite, il se crée une philosophie personnelle. Le modernisme biblique allemand, puis le romantisme du temps se conjuguèrent avec son orgueil et son égocentrisme pour exalter une confiance extrême en lui-même ; au point qu'on a pu voir en son système un véritable *narcissisme*.

Parmi les auteurs qui influèrent sur l'évolution de sa pensée, L. cite Schiller, Darwin, Shopenhauer ; dès l'âge de 20 ans, étudiant en philologie à Bonn, il est sceptique ; il considère les opinions comme des créations illusoires en vue de procurer la paix. Ce qui l'intéresse déjà, c'est le sens à donner à la vie, le problème des valeurs vraies pour nous. Il déguste les discours pangermaniques de Bismarck comme un vin capiteux et s'exalte à l'espoir d'une plus grande Allemagne.

En février 1869 il devient professeur de philologie à Bâle. Son enthousiasme pour la musique le rapproche de Wagner, dans l'art duquel il croit trouver une lumière susceptible de suggérer un idéal de beauté parmi nos exaltations et de donner, au moins pour l'élite, un sens à la vie. Il expose ce sens dans *La Naissance de la Tragédie*, avec les deux tendances qui se rejoignent pour se compléter, la tendance dionysiaque ou l'élan créateur et la tendance apollinienne ou l'harmonie nécessaire pour discipliner l'élan. En réalité, l'art de Wagner reste idéaliste et peu à peu les rapports d'amitié entre les deux hommes se refroidirent et quand Wagner mourut, le 13 février 1883, ils étaient complètement brouillés.

A partir de 1873, l'évolution de Nietzsche vers un positivisme intellectualiste s'accentue : il critique l'œuvre de David Strausz et, dans son étude *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire considérée comme auxiliaire de la vie*, il veut montrer que le but de l'humanité est « d'être une chaîne de surhommes qui se rejoignent sur les sommets, la masse n'étant qu'une copie de ceux-ci, ou bien un obstacle à leur épanouissement, ou bien un instrument dans leurs mains » (p. 128). Un court traité sur la théorie de la connaissance met en relief l'idée pragmatique que la vie est la valeur suprême. Parallèlement son opposition à la science et à la religion s'affirme plus fortement :

« Les deux puissances hostiles que Nietzsche dénonçait dans son époque furent le christianisme et le scientisme. Dans la théologie protestante et surtout libérale qu'Overbeck lui fit connaître, il trouvait ces deux tendances réunies bien qu'elles fussent contradictoires ; en effet, le scientisme semble exclure toute croyance et le christianisme toute culture. Elles s'accordaient cependant pour surestimer la raison, l'abstrait, le rationnel, le transcendant ; elles s'accordaient aussi dans un optimisme en totale contradiction avec le volontarisme, l'irrationnel, la recherche du concret, l'immanence universelle et le caractère tragique de l'idéologie nietzschéenne. Le christianisme était la source de toutes ces antinomies... Aussi Nietzsche attaqua principalement le christianisme, l'esprit de son temps. Il voulait vivre librement en païen et ne reconnaître que l'expérience terrestre... Cette hostilité lui fit livrer un âpre combat contre le christianisme pour défendre son mythe. Ici nous retrouvons en même temps l'extériorisation d'un combat intérieur, celui que le païen et le chrétien se livraient en lui... Ainsi les *Considérations Intempestives* de Nietzsche, les négatives aussi bien que les positives, sont comme le témoignage et l'expression de son combat intérieur et de son rêve orgueilleux » (p. 156, 157).

Son scepticisme se donne libre cours dans *Humain, Trop Humain* (1878), puis dans *Der Neue Umblick*, dans *Pensées et Sentences*, première partie du deuxième volume de *Humain, Trop Humain*. Bientôt sa thèse deviendra positive. Sa santé, tout autant que ses idées, le décidèrent à quitter le professorat (1879). Les ouvrages de cette époque, *Le voyageur et son ombre*, *Ombra di Venezia*, *Aurore*, attestent en lui des préoccupations positives : les thèses fondamentales de sa morale se dessinent nettement ; il y développe ses idées au sujet de la vie des instincts qui peuvent être ramenées à trois pensées fondamentales :

« 1° Les instincts sont à la base de toute manifestation vitale. La raison et la pensée morale, aussi bien que les actes posés par l'habitude, dépendent d'eux.

2° Par conséquent, la connaissance a nécessairement un caractère relatif, c'est-à-dire qu'elle est dirigée par la perspective de l'instinct dominant.

3° De tous les instincts, « la volonté de Puissance » est le plus intense et le plus fort. En réalité, « la volonté de Puissance » est la loi naturelle des choses » (p. 179).

Nietzsche crut retrouver en Spinoza ses propres conceptions. Spinoza n'avait-il pas comme thèses essentielles : le reniement du libre arbitre, de la finalité, de l'ordre moral de l'univers, de l'altruisme et du mal ?

Une dernière évolution va mener Nietzsche au positivisme anti-intellectualiste. Cette dernière période commence avec *Le Gai Savoir* et se prolonge jusqu'au moment de la folie. Des idées émises dans *Le Gai Savoir* devait naître *Ainsi parlait Zarathoustra*, Zarathoustra est la grande promesse ; l'idée fondamentale qui y est développée, son centre de gravité, c'est le « Retour Eternel ». Cette idée du retour universel et indéfini des événements n'est pas, d'ailleurs, une idée aussi neuve que Nietzsche

le pensait : on la retrouve chez les penseurs de l'Inde et certains philosophes grecs.

Ainsi parlait Zarathoustra est une suite de jugements, d'effusions lyriques et de discours satiriques surtout contre la morale. Le sens de la vie y est présenté comme une victoire sur soi-même, un affranchissement par l'acceptation du Destin de l'univers, un retour à la nature. On y retrouve l'exaltation de la volonté du Moi, le complexe des instincts conçu comme la suprême valeur terrestre... Déçu dans ses amitiés, isolé, Nietzsche cherche sa consolation dans son Zarathoustra... Mais déjà, dans un commentaire belliqueux de ses idées, il reprend, avec *Au-delà du bien et du mal*, sa thèse de la morale de la force, pour les Maîtres, opposée à la morale des esclaves. La solitude, d'ailleurs, l'obsédait. « Un homme profond, disait-il a besoin d'amis, à moins qu'il ne possède un Dieu. Mais moi, je n'ai ni Dieu ni ami ». Il ne croyait pas à la vérité, mais à la vie exaltée. Pour lui, les faibles invoquent le Ciel pour pouvoir brimer les forts.

De plus en plus, il affiche son pragmatisme. Le supranaturel lui apparaît une pure invention de l'imagination qui espère s'en servir ; la science, une autre invention pour dominer la nature ! L'homme vit au milieu de centres de forces en lutte perpétuelle : l'âme n'est que l'ensemble des fonctions au service du corps ; l'instinct sexuel est l'expression de puissance à son plus vif degré. La science est prosaïque ; il lui préfère l'histoire où se créent les valeurs exaltantes, mais surtout l'art. Dans toute philosophie, il voit une interprétation purement utilitaire du monde et de la vie ; dans les sciences, un simple langage conventionnel pratique. Il professe un relativisme complet, avec un fidéisme fruit de son orgueil d'autodidacte et de ses propres réactions. Ses aspirations sans frein, il les transporte au sein de la nature, laquelle n'est, en somme, qu'un jeu combinatoire des sensations de la vue, de l'ouïe et du toucher : relativisme et pragmatisme complets.

De plus en plus, les écrits de Nietzsche sont dictés par sa vie même, par son moi : c'est une façon d'autobiographie voilée. Il se croit un autre Napoléon ; il raille l'esprit borné de ses contemporains qui l'accueillent avec indifférence. Il se prend pour Dionysos et finit dans *Der Antechrist* par rendre hommage au Christ qui, lui aussi, fut si peu considéré. Au début de février 1889, à 45 ans, il succombe à la folie définitive pour mourir, le 25 août 1900, âgé de 56 ans.

M. Lannoy qui a étudié avec précision et objectivité les différentes évolutions de la philosophie nietzschéenne, l'apprécie avec la juste sévérité du philosophe chrétien. Pour Nietzsche, écrit-il,

« il n'y a que la matière, ou bien tout s'y réduit. En outre, on remarque presque partout la tendance à réduire les activités supérieures aux activités inférieures. Dans la critique, cette tendance implique un phénoménalisme positiviste ou un positivisme idéaliste ; dans la psychologie, un sensualisme et un certain individualisme; dans la cosmologie un évolutionnisme à tendances transformistes. Comme nous avons déjà rejeté définitivement le matérialisme dans son ensemble, qu'il suffise de rappeler en passant qu'il ne peut en aucune façon expliquer le monde avec ses phases de repos et de mouvement, ni les actes psychologiques principaux : la connaissance et la volonté. En jugeant l'épistémologie nietzschéenne, nous avons rejeté le phénoménalisme. Ainsi, le sensualisme psychologique nous était déjà apparu, à bien des points de vue, insoutenable ; en réfutant le matérialisme, nous ne lui laissons aucun fondement. Quant à l'évolutionnisme, tout philosophe peut fort bien le rattacher comme tel à son idéologie, à la condition de ne lui attribuer aucune tendance transformiste » (p. 354).

Une appréciation plus sévère encore, s'il est possible, est formulée à l'égard de la morale :

« En première et dernière instance, l'homme, c'est le corps. Nietzsche remplace l'universalité de l'ancienne morale par la relativité historique, la rédemption et la grâce par l'innocence du devenir, et la liberté de l'esprit par la faculté ou la puissance créatrice de la nature. Il affirme que la morale est fille de l'immoralité ; elle a comme point de départ une méconnaissance de la nature.

Nietzsche rejette toute valeur absolue : il n'existe pas de morale unique ; il n'y a que des morales individuelles. Mais l'individu n'est pas conçu comme un être isolé ; l'homme n'est qu'un anneau d'une chaîne complète et il a ses obligations envers l'avenir de la chaîne. En outre, Nieztsche proclame l'innocence du Devenir. D'ailleurs, où relèverait-on quelque faute ? puisque tout est devenir et qu'en dehors de ce monde il n'y a rien... Les concepts... de péché et de culpabilité sont de pures inventions... Il y a une quantité innombrables de morales. Suivant leur valeur biologique, Nietzsche les divise en deux catégories : les morales des hommes supérieurs et les morales des hommes inférieurs... Chacun porte en soi son propre destin. Cela entraîne la perte du faible, mais l'ennoblissement du fort par la souffrance et la lutte. Le fort domine le faible comme le maître domine son esclave. Mais la raison d'être de l'un et de l'autre se place en dehors de leur isolement actuel, notamment dans l'avènement d'un homme supérieur : le génie, l'Esprit libre ou le Surhomme. L'homme doit reconnaître cette réalité propre de son destin, proclame Nietzsche au dernier stade de sa pensée ; c'est ce qu'il appelle l' « amour du destin », *amor fati* » (p. 356, 357).

Cette doctrine, conclut notre auteur, rejetant toute morale transcendante, s'appuie sur une idéologie insoutenable, le matérialisme, et doit être rejetée comme manquant de fondement (p. 358).

Il faut, en terminant, marquer l'originalité de la pensée Nietzschéenne. Pour la première fois, la philosophie qui en est la base affirme la primauté de l'acte humain comme tel, c'est-à-dire la prééminence de l'existence sur l'essence, de l'existence comme telle sur les différentes formes de l'existence. Ainsi, avec Kierkegaard, mais bien différemment de lui, Nietzsche a inauguré l'existentialisme en philosophie.

* *

5. Ignace Lepp. — **La philosophie chrétienne de l'existence.** — In-8 de 190 p., 495 fr. — Paris, Aubier, 1953.

Dans ce nouvel ouvrage, M. Lepp se propose de présenter une synthèse aussi complète que possible de la philosophie chrétienne de l'existence. Introduction concise et précise. Précision assez difficile à réaliser.

Qu'est-ce que l'existence ? Pour la philosophie existentielle, l'existence est différente de l'être-chose ; elle est la condition même de l'homme, l'être de l'homme « mélange de temps et d'éternité, d'infini et de fini, de liberté et de nécessité », en termes traditionnels, composé d'âme et de corps, d'esprit et de chair. N'étant ni une, ni harmonieuse

xistence ne saurait être objet de définition ni jet de science ; elle n'est atteinte que par l'inspection, la réflexion qui se porte « sur les différentes situations vécues, afin d'en dégager les lois nérales du comportement humain ». L'existence, proprement parler, n'est pas, elle *est à être* ; perfection consiste dans son devenir ; le projet ndamental de l'homme est dans la recherche de destinée : conquête de l'esprit sur la matière i constitue, dans une condition d'incessante croisnce, une vraie et authentique grandeur. Ce dever existentiel doit se réaliser dans la peine et la uffrance. Deux éléments essentiels lui appartiennt, la conscience, la liberté. Non seulement l'exisnce vit, agit, aime, pense ; mais elle *se sait* vivre, ir, aimer, penser. De plus, l'existence, telle que conçoivent tous les philosophes de l'existence, saurait avoir de réalité sinon libre. Cette liberté, ur l'existence est une perpétuelle conquête sur déterminisme universel. La liberté ne va pas sans responsabilité : responsabilité et liberté sont telment solidaires qu'on peut les considérer comme deux aspects de la même réalité existentielle. ais la responsabilité implique la notion de transndance, car elle n'existe qu'à l'égard de quelqu'un supérieur à l'existence elle-même.

Tel est le point de départ de l'exposé de M. Lepp. A cette philosophie de l'existence s'oppose l'anenne philosophie qui ne connaît comme objet que niversel, le général : philosophie « notionnelle » i a été d'une utilité incontestable, mais « n'a s su, ni pu comprendre la liberté et la vie, le rsonnel et le concret » ; philosophie des idées straites, dont il a fallu se dégager pour prendre ntact avec l'homme concret, celui qui vit, lutte, uffre, aime. C'est en se plaçant à ce point de vue ncret, qui est celui de l'existence, qu'il est facile retrouver la tradition existentielle de la pensée rétienne. Au fait, le message du Christ suffit à ontrer « la très grande supériorité de la méthode existentielle » employée par Jésus sur les procés déductifs et abstractifs des philosophes ». Il n fut de même des apôtres et particulièrement ême dans l'épître aux Hébreux, de S. Paul. La hilosophie augustinienne de la condition humaine 'est pas le fruit d'une spéculation théorique sur es données abstraites :

« Fidèle à la méthode phénoménologique d'introspecon et de réflexion sur les données fournies par le gard sur son moi intime, Augustin a élaboré une phisophie de l'existence qui, pour l'essentiel, dit tout ce ue viendront dire plus tard les existentialistes. Si sa i lui permet d'éviter la chute dans l'absurde et le ésespoir... cette foi n'est pas un *deus ex machina*, venté pour les besoins de la cause par un homme trop che pour vivre l'absolu non-sens de la condition humaine. Elle n'est pas non plus la conclusion d'une proosition de la logique formelle ; elle est elle-même une xpérience existentielle directe » (p. 97).

Au moyen âge, la tradition existentielle a été auvée dans la philosophie des mystiques, Tauler ckart, Suso, l'*Imitation de Jésus-Christ* ; plus tard hez les mystiques espagnols, S. Jean de la Croix out particulièrement, et enfin, au XVII[e] siècle, chez laise Pascal. Parmi les philosophes contemporains, le génie de Bergson ayant rétabli le caractère pécifique de la réalité humaine, son irréductibilité l'empirique, l'affirmation des valeurs existentielles ne devait plus provoquer aucune levée sérieuse de boucliers » (p. 110). Il faut songer aussi à Charles Péguy, et aux philosophes comme Jacques Chevalier et le P. Sertillanges, « qui ont tant fait pour secouer les pseudo-forteresses de la sérénité rationaliste de la conscience chrétienne » (p. 111). De la philosophie de l'existence se rapproche Maurice Blondel et par sa méthode et par sa hantise d'élucider la signification et le sens de l'existense. Mais voici les grands protagonistes : Karl Jaspers, dont « il suffit d'appeler la Transcendance Dieu chrétien, révélé dans et par le Fils de Dieu fait homme, pour que cessent toutes les insuffisances de sa philosophie existentielle » (p. 119) ; Max Scheler, dont l'influence fut considérable sur la philosophie chrétienne ; Louis Lavelle « Le Sage » dont la philosophie est d'inspiration si chrétienne ; Gabriel Marcel, dont la philosophie est qualifiée d' « existentialisme néo-socratique » ; le russe Nicolas Berdiaeff. Une place de choix est accordée au « personnalisme » d'Emmanuel Mounier. — Cet aperçu historique se termine par une interrogation : allons-nous vers une une théologie existentielle ? On fait à Romano Guardini l'honneur d'être le plus « existentialiste » parmi les théologiens catholiques. Le signe distinctif de cette « théologie existentielle » serait « qu'elle ne se fonde pas sur le raisonnement déductif à partir du fait révélé, mais prend son élan dans le fait révélé luimême. »

Les deux derniers chapitres rappellent comment le chrétien doit savoir passer du « quotidien » banal et passif d'une vie sans élan, à la vie « authentique », celle qui oblige l'homme au choix d'un absolu, du véritable Absolu, en orientant vers lui tous les choix relatifs que chacun est obligé de faire de soi-même et de sa destinée terrestre, au milieu des autres et relativement aux autres eux-mêmes. C'est ainsi qu'il passera de la solitude à la communion, quelle que soit la forme de cette communion, solidarité sociale, amour, amitié, à condition toutefois que cette communion entre humains ait pour mission principale de les préparer et de les conduire à la communion avec l'Absolu, avec Dieu

Les conclusions morales et les perspectives religieuses qu'offre, d'après l'exposé de M. Lepp, la philosophie chrétienne de l'existence, rallieront les suffrages unanimes des penseurs catholiques. Elles ne font qu'exprimer ce que toute la tradition classique a toujours considéré comme l'apanage et le devoir, non pas de l'homme considéré dans l'abstraction de son essence, mais de toute personne humaine, invitée à se connaître dans son existence concrète, ce « moi » dont parlait tout à l'heure S. Augustin, avec ses luttes intérieures (esprit et chair), ses difficultés extérieures (le moi et les autres, tentations, devoirs sociaux et familiaux, engagement religieux), ses aspirations vers le Bien transcendant (voir S. Thomas, I^a-II^{ae}, q. 1-5). Mais tout cela est d'ordre psychologique et moral et peut s'insérer dans n'importe quelle philosophie d'inspiration spiritualiste. Si la philosophie chrétienne de l'existence n'avait pour objet que de mettre en meilleur relief ce qu'on a toujours admis sous des formes et avec des formules peut-être moins expressives, on devrait lui en être reconnaissant. Mais, sur ce plan de vérités psychologiques et morales traditionnelles, il n'est pas juste d'opposer à la

philosophie, dédaigneusement appelée essentialiste, la philosophie de cette existence que M. Lepp est obligé lui-même de reconnaître comme impossible à définir d'une façon précise. D'ailleurs, sur le plan ontologique, l'opposition qu'on imagine est une chimère, si l'on veut demeurer dans l'esprit de la philosophie chrétienne ; ou si l'on veut à tout prix trouver une opposition, il faut défigurer la philosophie traditionnelle. Un exemple (p. 40) :

« L'erreur d'un certain essentialisme fut de ne tenir compte que de l'aspect immuable de la réalité, en oubliant son caractère dynamique. Les essences ne sont pas données d'avance ; mais c'est dans et par l'existence qu'elles se réalisent, sans qu'on soit en droit de parler de la primauté de l'une sur l'autre. La création n'est pas un acte unique ayant eu lieu au commencement des temps et une fois pour toutes et dont le temps serait l'actualisation : elle est continue ; à chaque instant, comme l'a si justement vu Bergson, il y a de l'inédit, de l'authentiquement nouveau dans le monde. Le Verbe qui fut au commencement n'est pas l'Idée pure, mais l'Agir pur. Si, d'après la philosophie catholique traditionnelle, l'essence et l'existence ne font qu'un en Dieu, l'essence de l'homme se crée dans l'existence. »

A part certaines expressions qu'il faudrait nuancer quelque peu, ce texte pourrait être signé par n'importe quel philosophe thomiste. Et l'on est tenté de sourire quand, quelques lignes plus loin, on nous assure que « c'est grâce à Bergson et aussi à Guitton que nous savons maintenant que temps et éternité sont deux durées hétérogènes et que les perspectives de l'une ne sont pas nécessairement celles de l'autre » (p. 41). Cf. S. Thomas, I^a^ q. 10, a. 4.

Une semblable insuffisance de documentation sur la philosophie et la théologie du passé explique sans doute certaines affirmations déplacées : « les absurdes discussions sur la grâce efficace et la suffisante » (p. 63) ; « les auteurs sans envergure des manuels de philosophie et de théologie ». Elle explique moins certaines autres assertions risquées : « L'unité des trois personnes divines est le modèle parfait que doit tendre à imiter la communauté des humains et n'a *donc aucun rapport* (?) *avec les subtiles spéculations triistes qu'on rencontre chez les philosophes et les théogones de partout* » (p. 85). On peut demeurer perplexe sur le sens exact de la phrase suivante :

« C'est parce que trop de théologiens (?) ont perdu le sens existentiel de leur foi et ont subi de façon trop exclusive le prestige des philosophes païens, qu'ont fait leur apparition, dans l'Eglise, la plupart des hérésies, à commencer par les gnostiques du II^e^ siècle et jusqu'aux « modernistes » du début du XX^e^ (?). Dès que le penseur chrétien retrouve les sources mêmes de sa foi, il devient « existentiel ». C'est pour cela que toute philosophie authentiquement chrétienne est, à quelque degré, existentielle et Etienne Gilson n'a sans doute pas tort de parler même de l'existentialisme de S. Thomas d'Aquin. Si l'Eglise, en effet, a ordonné à ses séminaires l'étude du thomisme, ce n'est assurément pas à cause de l'usage qu'il fait de la logique et de la cosmologie, de la psychologie et de la métaphysique d'Aristote, mais précisément parce qu'il se rattache fidèlement, malgré la différence de vocabulaire, à la tradition existentielle de l'Evangile et des Pères » (p. 92).

Quoi qu'il en soit, au point de vue historique, des allégations de M. Lepp, son interprétation du can. 1366, § 2, au sujet de l'étude de S. Thomas, est incomplète et tendancieuse. Il y est question de la « philosophie rationnelle », de la méthode (*ratio*), de la doctrine, des principes de S. Thomas. Au point de vue historique cependant, on doit rétablir, en se référant au R. P. Daniélou, une influence réelle de l'exégèse gnostique sur Origène (*Origène*, *Paris*, 1948, p. 190) ; une influence platonicienne et néoplatonicienne (*id.*, p. 250, 258). Ces textes contredisent directement les assertions de notre auteur.

Autre affirmation assez risquée sur la portée de la condamnation formulée par Pie XII contre l'existentialisme : « L'Eglise catholique elle-même, en mettant par l'encyclique *Humani generis* les catholiques en garde contre les dangers spirituels et moraux de l'existentialisme, se place au point de vue *du grand public, de l'homme de la rue* » (? ?).

Relevons encore — mais nous ne pouvons tout relever — une conception bien imprudente de la foi : « La foi, chez ces croyants authentiques, *n'est rien de surajouté à leur existence déjà naturellement constituée...* » (p. 162). On comprend que l'auteur ait pu écrire (p. 136) que le philosophe chrétien de l'existence considère la « séparation entre philosophie et théologie artificiellement creusée » et qu'on ne puisse parler de l'existence sans référence à la Transcendance, c'est-à-dire au Dieu de la Révélation. Est-ce bien orthodoxe ?

Si nous avons été quelque peu sévère à l'égard d'un livre dont l'inspiration chrétienne est au-dessus de tout soupçon, c'est que les formules dont l'auteur se sert sont pleines de danger et d'équivoques pour la foi des lecteurs non avertis. Telle est, du moins, notre impression. L'ouvrage, d'ailleurs, ne porte aucun *imprimatur*.

* *

6. Karl JASPERS. — **La foi philosophique.** Trad. de l'allemand par Jeanne Hersch et Hélène Naef. — In-8 de 250 p., 480 fr. — Paris, Plon, 1953.

La Foi philosophique complètera l'*Introduction à la philosophie* traduite et parue en 1952 chez le même éditeur. C'est un recueil de six conférences sur le point peut-être le plus délicat de la philosophie existentielle de Jaspers : ses rapports avec la religion. Tout d'abord, la foi philosophique, selon Jaspers, se trouve dans la *tradition* : « ce n'est que par la foi philosophique, sans cesse puisée à sa source et capable de se reconnaître en autrui, que l'on trouvera dans l'histoire de la philosophie, au travers d'un chaos d'erreurs, la vérité qui s'y est manifestée » (p. 31). La conférence sur « le credo philosophique » résume deux enquêtes : l'une sur « le champ possible d'un credo philosophique », l'autre sur « les articles de foi eux-mêmes ». La seconde enquête révèle déjà le danger de la conception de Jaspers. Il estime que

« depuis Kant, une pensée probe tient pour établi que ces preuves sont inadmissibles si elles prétendent à l'apodicticité d'une constatation vérifiable... Mais, en tant que pensées, ces preuves correspondent à un effort de la foi pour s'assurer d'elle-même par le moyen du raisonnement... Un Dieu démontré n'est pas Dieu. C'est pourquoi nul ne peut le chercher sans être parti de lui. Une certitude de l'existence de Dieu, si enracinée et informulable soit-elle, est une condition et non un résultat de la recherche philosophique » (p. 44-45).

Cette simple constatation, qui met Jaspers en pposition directe avec le concile du Vatican, nous spense d'insister sur d'autres affirmations de la nférence.

La conférence sur « l'homme » est d'une tonalité us accessible au catholique croyant. Toute une ge mérite d'être citée :

« Face à toute réalité finie du monde, l'homme s'asre donc de sa véritable liberté par son indépendance son accès à l'infini. Sa liberté, cependant, s'avère ssitôt finie, elle aussi. Cette finitude, qui est celle l'existence, la voici : l'homme, en tant qu'être libre, a pas pu se créer lui-même. Il n'est pas originellent lui-même par lui-même. De même qu'il n'a pas oisi sa place dans le monde par sa propre volonté, est à la transcendance qu'il doit d'être sujet libre... orsqu'il s'affirme intérieurement dans le malheur, lorsu'il résiste jusque dans la mort, ce n'est pas par ses opres ressources. Mais l'aide qu'il reçoit est d'une utre sorte que toute espèce de secours dans le monde. ette aide transcendante ne se manifeste à lui que par possibilité d'être lui-même, d'être libre. Cela, il le oit à une main insaisissable, tendue par la transcenance à sa seule liberté » (p. 88).

A condition de mettre « Dieu » à la place de anscendance, comme le notait M. Lepp, et égaleent de ne pas faire de la grâce divine une exience de l'« existence » naturelle, nous serions i en face de la pure doctrine catholique.

La conférence « *Philosophie et Religion* », à côté 'excellents aperçus, contient des assertions, non eulement dangereuses, mais positivement hérétiues. J. y demeure fidèle à la conception protesnte d'une tradition exclusivement biblique et prosse ouvertement le relativisme des formes dans squelles s'est concrétisée la vérité révélée : « La érité de la religion biblique s'oppose aux formes xées qui la contiennent, valables peut-être à un oment donné, mais qui ont cessé de l'être pour a réflexion philosophique » (p. 138).

Les perversions de la pensée et ses déviations pécifiques font l'objet d'une cinquième conférence « *Philosophie et Antiphilosophie* ». Ici encore, à côté d'excellentes remarques, on retrouve encore l'erreur moderniste de la relativité de la vérité dogmatique : « En conférant aux articles de foi une valeur absolue, on en fait des étendards. Le *credo* devient ainsi une réalité saisissable, la marque d'une appartenance à un groupe en ce monde, le drapeau d'un enthousiasme, l'insigne du combat » (p. 200).

La dernière conférence « *La philosophie devant l'avenir* » rappelle opportunément que « la philosophie ne peut cesser d'exister aussi longtemps que les hommes vivront » (p. 221). Quatre points doivent marquer sa marche en avant :

« 1° Chercher la paix en tenant sans cesse notre inquiétude en éveil ; 2° Passer par le nihilisme pour assimiler la tradition ; 3° Rechercher la pureté des sciences comme prémisse nécessaire à la vérité de notre quête philosophique ; 4° La raison devient une volonté illimitée de communication. »

Relevons ici encore l'erreur relativiste : il faut

« se laisser atteindre par ce qui est historiquement différent, sans devenir infidèle à son historicité propre ; — maintenir en suspens l'objectivité de ce qui est en train de s'imposer à tous comme généralement valable, sans affaiblir en soi l'exigence valable du vrai ; — renoncer à la prétention que la foi élève d'être la seule valable (car cette prétention romprait la communication), sans pour autant perdre l'absolu de son propre fondement, etc. » (p. 240, 241).

Assertions qui, à elles seules, justifieraient la mise en garde de l'encyclique *Humani Generis*.

(*A suivre*). A. MICHEL.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — 1° Jean Bodin fut-il d'abord religieux profès dans l'ordre des Carmes ? Quelle fut la vie de ce savant ?

2° D'après *Catholicisme* (v° « Bodin ») le traité de la République est un « ouvrage d'une grande portée ». Mais d'après le *Dict. de Théologie cath.*, le livre renferme des « erreurs et des attaques ingénieuses contre le christianisme ». Ce qui ne doit pas surprendre, puisque l'ouvrage est à l'Index ; mais a-t-il du moins, une grande valeur scientifique ? *Catholicisme* dit : « Un des premiers parmi les écrivains politiques, il a montré l'importance des climats dans la législation et dans les mœurs ». Que vaut donc ce système ? Que valent en général les idées du savant ?

R. — Jean Bodin fut-il carme ? Voici ce que dit J. Dedieu, dans le *Dict. d'Hist. et de Géogr. ecclésiastiques* (t. IX, col. 336) :

« Né à Angers, on ne sait rien de son père ; mais une lettre d'un certain Chappellain à Hermann Conring rappelle que l'on donnait à Bodin pour mère une juive émigrée d'Espagne... Il est sûr qu'on donna à l'enfant une solide formation catholique à Angers même, et l'on convient aujourd'hui qu'il fut religieux profès aux carmes d'Angers. Les dernières recherches que M. A. Ponthieux a consacrées à cette question ne laissent plus subsister, semble-t-il, aucun doute. Les carmes d'Angers considéraient si bien Bodin comme l'un des leurs, qu'en 1577 ils faisaient dresser par les carmes de Paris un procès verbal d'enquête constatant que Bodin avait quitté l'habit. »

Il n'en est pas question dans le *Dictionnaire des Belles Lettres* : T. I, « *Le Seizième siècle* » du Cal Grente (1951). Mais nous y trouverons, sur la vie et l'œuvre de Jean Bodin, les détails les plus nombreux et les plus précis.

I. *Vie.* — Jean Bodin naquit à Angers en 1530, trois ans après la mort de Machiavel, dont il devait se montrer l'un des plus vigoureux contradicteurs. Etudiant à Toulouse, il y conquit ses grades en droit et y enseigna quelque temps. En 1561, à 31 ans, il s'inscrit au barreau de Paris Mais il ne réussit guère comme avocat et se jette dans de grandes polémiques contre Cujas, le célèbre jurisconsulte, qu'il avait connu à Toulouse et qui ne le valait pas. En 1571, il trouve enfin une situation intéressante : il entre au service du dernier fils de Catherine de Médicis, cet étrange duc d'Alençon, puis d'Anjou, qui devait nourrir tant d'ambitions et finir si piteusement. Le jeune duc tomba en admiration devant l'érudition profonde de Bodin et en fit le « secrétaire de ses commandements ». Il l'emmena partout avec lui, en Hollande, où il pensait se créer un royaume, en Angle-

terre, où il prétendait épouser la reine Elisabeth I^re^. Bodin eut la joie, en 1583, de constater qu'à l'Université de Cambridge on commentait déjà les *Six Livres de la République*, qu'il avait publiés à Paris, en 1576.

Mais voici que le duc d'Alençon, agité et brouillon, meurt phtisique, en 1584. Bodin était plus ou moins en froid avec le roi Henri III, depuis qu'en 1576, aux Etats de Blois, il s'était opposé, en qualité de membre du tiers-état, aux volontés de ce prince. Il s'établit donc à Laon, avec le titre d'avocat du Roi, mais, chose extraordinaire, cet homme qui avait toujours appartenu au parti des « politiques », c'est-à-dire de ces hommes modérés et prudents, qui, à la suite de Michel de l'Hospital, essayaient d'une voie moyenne entre les catholiques et les huguenots adhéra à la Ligue ! Il ne reconnut son erreur qu'après la victoire d'Henri IV, mais employa toute son influence à ramener la ville de Laon à l'obéissance envers un roi qui remplissait les aspirations de sa vie entière. Il mourut peu après, en 1596, à 66 ans.

II. *Les œuvres*. — Le premier ouvrage important de Bodin parut en 1566. Il avait pour titre *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*. C'est une sorte de philosophie du droit, que Bodin veut renouveler par l'étude de l'histoire. C'est, selon lui, l'histoire qui a engendré le droit ; pour comprendre le droit, il faut donc le voir dans son cadre historique. Dès ce premier ouvrage, il indique l'influence des climats sur les institutions juridiques et politiques, et insinue l'idée de progrès. Dans ce livre, dit Lanson, « abondent les idées neuves et fécondes ».

Mais l'ouvrage le plus mémorable s'intitule : *Les Six Livres de la République, de Jean Bodin, Angevin* (Paris, 1576, gros in-folio), où l'auteur a réuni toutes ses idées sur la politique générale. Il est dirigé surtout contre Machiavel, à qui Bodin reproche, à juste titre, d'avoir cité en exemple à tous les rois « le plus déloyal fils de prêtre qui fût jamais », c'est-à-dire César Borgia. Bodin s'élève aussi contre les pamphlétaires protestants antimonarchiques du genre de Hotman, si bien que Lanson a pu dire : « C'est certainement une réplique à la *Franco-Gallia* d'Hotman. » Bodin lui-même traduisit son ouvrage en latin, en 1586.

A cette même date, il publia la *Réponse aux paradoxes de M. de Malestroict touchant le faict des Monnaies et l'enrichissement de toutes sortes*. Il y insinue des principes d'économie politique devenus communs depuis, mais alors entièrement neufs.

Quelques années auparavant, il avait donné un étrange petit livre, aujourd'hui recherché des bibliophiles : *De la Démonomanie des Sorciers* (Paris, 1589, réédité à Paris, en 1787). Bodin, esprit libre et ouvert, croit fermement à la sorcellerie, qu'il condamne avec force.

De 1581, est un autre livre très curieux et qui plaît davantage aux incrédules de notre temps, à ceux du moins qui le connaissent : *Heptaplomeres*, publié pour la première fois à Berlin, en 1841, par Guhrauer. C'est un dialogue entre 7 interlocuteurs. Bodin y confronte les diverses religions et les renvoie dos à dos, sans raillerie impertinente, mais en les déclarant des expressions variées de la religion naturelle, la seule raisonnable, selon lui. A son avis, toutes ces religions, par le fait même méritent le respect et la tolérance. Bodin, là, se montre théiste, et animé d'un profond sentiment de la dignité humaine, mais très libre dans ses explications de l'Ecriture. Il pense que la religion naturelle est innée au cœur de l'homme et antérieure à toutes les formes positives, mais il admet aussi l'origine divine de toute foi religieuse, sans qu'il soit nécessaire de s'arrêter aux divergences extérieures.

Citons, enfin, un dernier ouvrage, sous forme de dialogue (Lyon 1950) : *Universæ naturæ theatrum*, qui fut mis à l'Index en 1628, pour la même conception de religion naturelle et pour une théorie de l'âme humaine apparentée à la doctrine d'Averroès.

III. *Valeur de J. Bodin*. — Tous ceux qui se sont occupés de Bodin vantent la force et l'originalité de son esprit. L'*Enciclopedia cattolica* (T. II de 1949) dit : « L'un des penseurs les plus notables de la Renaissance française » ; G. Lanson : « Un des plus originaux et hardis esprits de ce temps », et il le range auprès de Du Vair et Michel de l'Hospital. Il ajoute, du reste, non sans mélancolie :

— « Quand on songe combien l'Hôpital, Du Vair, Bodin, La Noue sont peu connus aujourd'hui, et combien la *Satire Ménippée* est sinon lue, au moins connue, on ne peut s'empêcher de trouver un peu d'injustice dans cette inégale répartition de la gloire. Car la *Ménippée* eut tout l'honneur de l'œuvre dont les hommes que j'ai énumérés avaient eu toute la peine. »

Mgr J. Calvet, dans *Catholicisme*, le définit « Jurisconsulte, économiste et magistrat, considéré de son temps comme un des plus savants hommes. » Selon François-Léon Lefort, dans le *Dictionnaire des Belles Lettres* : « l'œuvre qui porte son nom lui assigne une place en importance semblable à celle que Machiavel occupe en Italie ou Hobbes en Angleterre. Comme théoricien du *pouvoi absolu*, Bodin se présente en introducteur du XVII^e^ siècle français. Dans une large mesure, Richelieu et Louis XIV procèdent de lui. »

Seul son ouvrage sur la *République* mérite vraiment de retenir l'attention.

— « Si bien que ce livre, sans éloquence, sans passion, pesant, peu attrayant, fonda chez nous la science politique, et ouvrit les voies non seulement à Bossuet pour la théorie de la royauté française, mais à Montesquieu pour les principes d'une philosophie de l'histoire »[1].

IV. *La République*. — Bodin prend ce mot au sens étymologique : « *De la chose publique* ». Le livre est touffu, plein d'érudition, de souvenirs de lectures, de réflexions sur toutes sortes de sujets, d'observations curieuses et originales. Son absence de composition fait qu'il n'attire plus que les érudits. Mais il a été étudié de nos jours, par des hommes tels que Lucien Febvre[2], G. Fickel[3], Garosci en Italie[4], mais surtout, en France par

[1] Gust. Lanson, *Histoire de la Littérature française*, p. 311-313.

[2] *L'Universalité de Bodin*, dans *Revue de Synthèse*, 1934.

[3] *Der Staat bei Bodin*, Leipzig, 1934.

[4] J. Bodin, *Politica e diritto nel Rinascimento francese*, 1934.

Chauviré, qui lui a consacré une thèse impo-nte : *J. Bodin, auteur de la « République »* [5] et Paris, Champion, 1914.

us récemment un article dans la *Revue historique* 1940, sous ce titre : *Grandeur de Bodin.* Bodin a pour Machiavel que mépris et aversion. Machia-l a pu donner des recettes pour conquérir et gar-r le pouvoir, mais il n'a rien compris au fonde-ent juridique de l'Etat et de la souveraineté.

— « Ceux qui ont, dit Bodin, discouru des affaires ce monde, sans aucune cognoissance des loix et mes-ement du droit public... ont profané les sacrez mys-res de la Philosophie politique. »

— 1° *Origine de l'Etat, dans la famille.* Bodin tend établir les bases de la souveraineté et de Etat. Selon lui, la famille est la véritable cellule u corps politique. La famille, ou comme il dit, s « *ménages* » ont des droits primordiaux et im-rescriptibles. Il est donc absolutiste, mais il n'est as totalitaire. L'Etat n'a pas tous les droits. Le ouverain est un père. L'autorité est tempérée par sentiment humain. L'Etat n'est qu'une extension e la famille. La République se définit :

— « Un droit gouvernement de plusieurs ménages de ce qui leur est commun. La famille bien con-uite est la vraie image de la République, et la puis-ance domestique semblable à la puissance souveraine. ussi est le droit gouvernement de la maison le vrai odèle du gouvernement de la république. »

Aucune raison d'Etat ne peut, selon Bodin, faire dmettre l'esclavage. Il critique sévèrement, sur ce oint, les opinions d'Aristote, et il est dans les emps modernes un des premiers publicistes qui ieut combattu l'esclavage.

— 2° *La Souveraineté.* Elle est l'autorité qui, en ne communauté indépendante, établit la loi posi-ive. Elle est, par nature, dotée de droits essentiels, ue nous appelons *droits régaliens*, mais qui sont es droits de toute autorité souveraine : monar-hique, aristocratique ou démocratique. Ces droits, elon Bodin, sont les suivants : *a*) le pouvoir de donner loi à tous en général et à chacun en par-iculier, sans le consentement de plus grand, ni e pareil, ni de moindre que soi », et aussi le pou-oir de casser ou corriger la loi qu'on a faite ; — *b*) le pouvoir de déclarer la guerre et de faire a paix ; — *c*) le pouvoir de nommer des « offi-iers », c'est-à-dire des fonctionnaires, à tous les mplois ; — *d*) le pouvoir de juger en dernier res-ort et sans appel ; — *e*) le pouvoir de faire grâce ; — *f*) le pouvoir de battre monnaie et de lever des mpôts.

Ces idées, profondément justes, furent retenues mmédiatement et elles devinrent rapidement clas-iques et apportèrent une contribution importante l'ordre juridique international. Bodin écartait — ans le dire — des principes qui avaient régi le Moyen Age, à savoir l'autorité supérieure de con-rôle du pape d'une part, de l'empereur de l'autre, lans le domaine civil et politique des Etats.

— 3° *Forme du Régime.* Bodin passe en revue es diverses formes de gouvernement : monarchie, ristocratie, démocratie.

Cette dernière n'a pas ses faveurs : elle se fonde sur une pure imagination, celle d'une égalité entre es hommes, égalité qui est contraire à la nature. Il s'ensuit, dit-il, que le régime démocratique n'est pas *libre*. Il n'est pas de forme de gouvernement où la liberté soit plus opprimée et où le bien public soit plus mal géré. Les foules sont ignorantes. Il y a danger à livrer à la publicité les affaires de l'Etat.

L'aristocratie serait déjà préférable. Cependant, s'il est difficile de trouver un homme sage pour gouverner un royaume, combien ne sera-t-il pas plus malaisé d'en trouver plusieurs et de les mettre d'accord entre eux !

Reste la monarchie. Pour délibérer, plusieurs valent peut-être mieux qu'un, mais pour décider, commander, gouverner, un vaudra toujours mieux que plusieurs. C'est la monarchie qui est naturelle. Le monde même n'a qu'un corps et qu'un chef suprême ! La monarchie a donc toutes les préférences de Bodin. Il veut que les sujets obéissent au roi et le roi aux lois de la nature. Le roi n'est pas le simple dépositaire ou gardien, mais bien le possesseur du pouvoir. Il n'y a pas de véritable souveraineté en dehors de celle qui est perpétuelle. Ceux qui sont nommés à temps et restent révocables ne sont pas vraiment souverains. Le vrai souverain n'est lié par aucun contrat : « Celui qui n'a pouvoir que par souffrance et par forme de précaire n'a point de puissance. »

On pourrait, sans doute, imaginer une autre forme de régime, dans lequel il y aurait partage du pouvoir entre le roi, les nobles et le peuple. Mais Bodin le rejette. L'autorité, pour lui, est indivise, elle est absolue. Si on la partageait, il y aurait sans cesse lutte entre les co-partageants pour empiéter l'un sur l'autre.

— « Il faudra toujours en venir aux armes jusqu'à ce que la souveraineté demeure à un prince, ou à la moindre partie du peuple ou à tout le peuple. »

Et dans ces lignes, Bodin croyait résumer l'histoire des luttes politiques du passé. Il laisse néanmoins subsister, en France, les parlements, qui ne sont que des cours de justice, et les Etats-Généraux ou provinciaux, qui ne sont que des assemblées consultatives et non législatives.

— 4° *Limites du pouvoir.* Bodin est absolutiste, mais il pose des limites à la souveraineté. Le pouvoir du roi, pas plus que celui d'aucun gouvernement, ne peut ni ne doit s'élever au-dessus de la justice naturelle et des lois de Dieu. Sans doute, le roi ne doit de comptes qu'à Dieu, mais ces comptes-là, il les doit !

— « Quant aux lois divines et naturelles, tous les princes de la terre y sont sujets et n'est en leur puissance d'y contrevenir, s'ils ne veulent pas être coupables de lèse-majesté divine, faisant la guerre à Dieu, sous la grandeur duquel tous les monarques du monde doivent faire joug et baisser la tête en toute crainte et révérence... Si la justice est le fait de la loi, la loi l'œuvre du prince, le prince est l'image de Dieu, il faut par même suite de raison que la loi du prince soit faite au modèle de la loi de Dieu. »

Nous sommes aux antipodes de Machiavel. Bodin estime que ce respect de la loi de Dieu est justement ce qui limite le pouvoir du roi en matière d'impôts.

— « Il n'est en la puissance de prince du monde de lever impôts à son plaisir sur le peuple, non plus que de prendre le bien d'autrui... Sinon ce n'est en

vertu de sa souveraineté qu'il agit, mais il vaudrait mieux dire par force et par armes, qui est le droit du plus fort et des voleurs. »

— 5° *Théorie des climats*. La théorie de l'influence des climats sur les institutions politiques se rencontrait déjà dans son premier ouvrage. Elle se trouvait déjà en germe dans Aristote. Montesquieu, qui doit beaucoup à Bodin, s'en emparera et la développera à plaisir. Taine y insistera à son tour. Selon Bodin, il faut se garder de croire que le climat « emporte nécessité ». En toute hypothèse, les climats sont sans effet sur la raison universelle et sur l'équité naturelle. Ni la morale générale, ni la logique humaine et ses lois, ne sont sujettes à variations selon les climats. Pas de fatalisme dans l'action climatique. L'unité humaine n'est pas détruite par la diversité des climats. En quoi consiste donc l'influence de ce facteur ?

— « Il faut, écrit Bodin, que le sage gouverneur d'un peuple sache bien l'humeur d'icelui et son naturel, auparavant que d'attenter chose quelconque au changement de l'Etat ou des lois ; car l'un des plus grands et peut-être le principal fondement des républiques est d'accommoder l'Etat au naturel des citoyens, et les édits et ordonnances à la nature des lieux, des personnes et du temps. Car quoique, dit Balde [6], la raison et l'équité ne soient point bornées ni attachées aux lieux, cela reçoit distinction, c'est à savoir quand la raison est universelle, et non pas où la raison particulière des lieux et des personnes reçoit une considération particulière, qui fait aussi qu'on doit diversifier l'état de la république à la diversité des lieux, à l'exemple du bon architecte, qui accommode son bâtiment à la matière qu'il trouve sur les lieux. »

— 6° *La tolérance religieuse*. Un problème que Bodin ne pouvait esquiver était celui de la tolérance religieuse. On était en plein dans les « Guerres de religion ». Que faire ? Exterminer les huguenots ? On l'avait essayé à la Saint-Barthélemy. Bodin ne porte pas de jugement sur cet événement, mais il est clair par son langage qu'il le réprouve. Il est du parti que l'on appelait « les politiques » S'il adhéra à la Ligue, ce fut par esprit d'opposition à Henri III, qui l'avait privé de ses faveurs. Sa pensée s'exprime dans le passage suivant :

— « Si le prince qui aura certaine assurance de la vraie religion veut y attirer ses sujets, divisés en sectes et factions, il ne faut pas à mon avis, qu'il use de force ; car plus la volonté des hommes est forcée, plus elle est revêche ; mais bien en suivant et adhérant à la vraie religion sans feinte ni dissimulation, il pourra tourner les cœurs et les volontés des sujets à la sienne, sans violence ni peine quelconque. »

On ne peut refuser à de telles idées le mérite d'avoir été très en avance sur celles du siècle, et s'il faut regretter en Bodin une connaissance très imparfaite des Ecritures et de la force obligatoire de la révélation divine telle qu'elle y est contenue, il convient de saluer en lui un jurisconsulte éclairé, modéré, plein de bonne volonté et de bon sens.

L. CRISTIANI.

[6] Balde de Ubaldis, jurisconsulte italien célèbre, né à Pérouse, en 1326, mort à Paris en 1406.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRE[S]

COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES

Thomas MERTON. — **Quelles sont ces plaies ?** In-8 de 190 p., 570 f. — Paris, Desclée de Bro[u]wer, 1953.

Th. Merton a vécu sous ce nom dans le monde ava[nt] sa conversion. Il se nomme maintenant « Père Louis » cistercien de la stricte observance, de l'abbaye de Get[h]sémani, aux Etats-Unis. Le succès foudroyant du volu[me] traduit en français sous le titre « *La nuit privée d'*[é]*toiles* » (cf. *Ami*, 1952, p. 108-110) provoque la public[a]tion chez nous de ses autres œuvres (*Ami*, 1952, p. 3[..] et 589).

Le présent volume est le premier qu'il publia. C'e[st] la vie d'une cistercienne du XIII[e] siècle, sainte Lutgar[de] d'Aywières, en Belgique (1182-1246). Elle nous est co[n]nue par la biographie que lui consacra le dominicai[n] Thomas de Cantimpré qui fut à la fois son directeu[r] spirituel et son disciple. Le rôle de Th. Merton [est] surtout de traduire et de commenter le naïf récit lati[n] du frère prêcheur, dont l'admiration, peut-être un pe[u] crédule, charme par sa fraîcheur le lecteur moderne.

Lutgarde naquit dans une famille de riches mar[-] chands de Tongres. Avant qu'elle eut 12 ans, son pèr[e] avait pourvu à la dot de l'enfant, constituée par un lo[t] important de marchandises, qui fut entièrement perd[u] dans un naufrage. Elle passa quelques années dans u[n] monastère de Bénédictines à St-Trond, poursuivie pa[r] des jeunes gens qui aspiraient à sa main. Elue prieur[e] (vers 1205), mais effrayée des responsabilités que ce titr[e] faisait peser sur elle dans un monastère qu'elle jugea[it] trop peu fervent, elle se retira chez les Cisterciennes d'Aywières, où elle vécut, séparée du monde extérieu[r] par la cécité pendant toute la dernière phase de sa vi[e,] mais dans une union constante avec Dieu et comblé[e] de charismes surnaturels dont le plus célèbre fait d'ell[e] un précurseur de sainte Marguerite-Marie dans la dév[o]tion au Sacré-Cœur.

Th. M. raconte en détail toutes les merveilles recuei[l]lies par le premier biographe ; mais il ne s'attard[e] pas à faire une critique savante des faits qu'il rapport[e] ni de leur caractère miraculeux. Par contre, il donn[e] toute son attention aux progrès mystiques de la sainte ; [il] les interprète assez longuement en les rapprochant de[s] expériences de sainte Thérèse et de saint Jean de l[a] Croix. C'est là la part la plus originale de son travail dont il a voulu faire moins une biographie scientifiqu[e] qu'une sorte d'introduction, basée sur des faits, à l[a] vie de profonde union à Dieu, telle que l'Eglise catho[-] lique la comprend et la loue, telle aussi que, dan[s] l'Ordre cistercien, on aspire à la pratiquer.

Avec le R. P. Lavaud, O. P., qui a écrit la préfac[e] de la traduction française, on peut désirer et prévoi[r] que cette intention apostolique du « Père Louis » n[e] sera pas frustrée du large succès auquel elle a droit.

Corpus Christianorum. « Réédition des Pères d[e] l'Eglise ». Editions Brepols, Turnhout et Paris.

C'est une entreprise immense qui est annoncée pa[r] ce titre. Il ne s'agit de rien moins que d'un nouvea[u] Migne, tant latin que grec, à éditer en tenant compt[e] des progrès critiques réalisés depuis les éditions qu[e] Migne a reproduites dans ses deux célèbres Patrologies.

Ce sont les moines bénédictins de l'abbaye Saint-Pierre de Steenbrugge (Belgique), qui en ont pris l'initiative il y a quatre ans et qui en assument la direc[tion]

...n. Ils veulent une édition vraiment *critique* : basée ...tous les manuscrits et éditions actuellement connus, ...*complète*, c'est-à-dire comprenant « non seulement ...écrits des Pères proprement dits, mais aussi les ...tes conciliaires [discussions et décisions], hagiogra...iques, liturgiques, les inscriptions, diplômes, etc., en ...mot tout ce qui reste en fait de monuments écrits ...huit premiers siècles du christianisme », soit, pour ...série latine, 2348 ouvrages ou fragments, allant des ...igines jusqu'à saint Bède ou à la renaissance caro...gienne. Le plan de ce travail a été donné dans un ...vrage intitulé *Clavis Patrum Latinorum* qui sert d'In...duction à toute la collection latine.

Les textes seront réimprimés d'après une édition an...rieure, mais seront « corrigés et complétés à l'aide des ...anuscrits et des travaux de critique textuelle ». S'il ...y a pas d'édition satisfaisante, un texte nouveau ...ra établi.

L'éditeur prévoit 175 volumes, de 600 à 800 p., de ...rmat in-8° (25 × 16), à 500 fr. belges par volume ...roché et 600 fr. par volume relié. On compte publier ...haque année « environ 10 volumes ». La publication ...la série latine durerait donc une vingtaine d'années ...ulement, et coûterait 87.500 ou 105.000 francs belges, ...s souscripteurs de la série entière bénéficiant d'une ...emise de 10 %. Les volumes, et même des parties de ...olumes, seraient vendus séparément.

C'est par la série latine que commence la publication ; ...s indications ci-dessus ne se réfèrent qu'à elle. Les ...xtes des Pères (y compris les écrits hérétiques et les ...ocuments des Papes) couvriront les 145 premiers vo...mes. Dans les 30 derniers on trouvera les symboles ...e foi (1 vol.) les sources du droit canon, romain, bar...are (9 vol.), les règles monastiques (1 vol.), les livres ...énitentiaux (1 vol.), les textes liturgiques (11 vol.), ...s vies des saints (3 vol.), les textes épigraphiques ...2 vol.), les études de chronologie (2 vol.), les itiné...aires et documents géographiques (1 vol.).

Le 1er fascicule du tome I est paru. Il contient deux ...uvrages de Tertullien : *Ad Martyras* et *Ad Nationes*. ...n préface de XXV p. précède ces textes, et constitue ...ne introduction critique à l'ensemble du *Corpus Ter...ullianum* ; elle est résumée dans 4 grands tableaux ...épliants, donnant pour chaque traité les références aux ...extes surtout anciens qui témoignent de l'authenticité ...t énumèrant, pour chacun également, les manuscrits ...onnus et les principales éditions ; une page y est ...ointe indiquant la généalogie des manuscrits de la fa...ille clunisienne.

Viennent ensuite les deux traités établis dans un texte ...ritique nouveau, l'*Ad Martyras* par E. DEKKERS (p. ...-8), l'*Ad Nationes* par J. G. Ph. BORLEFFS (p. 9-75). ...e nombreuses notes au bas des pages et des signes ...réquents dans le texte même, feront le bonheur des ...rudits, mais pourront être négligés s'il s'agit d'une ...ecture courante. Ce 1er fascicule (102 p.) est en vente ...80 fr. belges).

Nous souhaitons vivement plein succès à cette entre...rise. Les deux collections patristiques de Migne ont ...endu de très grands services. Mais elles ne répondent ...lus aux exigences critiques. Toutefois il s'agit ici d'une ...ublication de longue haleine, d'un prix assez élevé, ...ont la collection complète n'aura guère d'acheteurs ...n dehors des grandes bibliothèques des Facultés, mo...astères, séminaires, corps savants. Les simples parti...uliers se procureront les volumes séparés, utiles à leurs ...ravaux personnels. En exécutant ce travail, les PP. ...énédictins de Steenbrugge rendront pour plus d'un ...iècle un signalé service à la science théologique et ...istorique. Puissent leurs prévisions sur le rythme de ...parution des volumes n'être démenties, ni par les diffi...cultés de l'œuvre, ni par les événements !

---

1. Thomas A. JORIO, S. J. — Theologia moralis. T. I. — In-8 de XX-244 p., broché, 1.000 lire, relié, 1.500 l. — Naples, M. d'Auria, 1953.

2. Petrus LUMBRERAS, O. P. — De Prudentia. — In-8 de XII-120 p., 35 pesetas. — Madrid, Difusora del libro ; Bailen. 19, 1952.

1. — Les titres précédents donnés à cet ouvrage rappelaient son histoire. Le premier auteur en était le P. Gury, S. J. († 1866) qui l'avait publié en l'intitulant *Compendium Theologiæ Moralis*. Parmi les nombreuses rééditions du *compendium* primitif, celle du P. Tummolo († 1934) était précieuse surtout par l'adaptation qui en avait été faite au Code. A son tour le P. Jorio, professeur de théologie morale à la Faculté théologique de Naples, avait continué de mettre au point l'œuvre des PP. Gury et Tummolo. Il commence avec ce T. I la 4e édition de son œuvre ; depuis la 3e, il a renoncé au titre de *Compendium* et a pris seul la responsabilité d'un travail tant de fois renouvelé.

C'est un manuel, qui convient aux étudiants des grands Séminaires, et qui peut servir de base à un enseignement de faculté. Il comprendra 3 volumes : celui-ci, que l'auteur (p. XII) aurait pu intituler *De principiis* ; un second, *De præceptis* ; et un troisième, *De Sacramentis*. Il semble que la publication de ces deux derniers ne tardera pas.

Le présent tome s'ouvre par une brève histoire de la théologie morale et contient cinq traités : *De actibus humanis, de conscientia, de Legibus, de Peccatis, de Virtutibus* (*theologicis et moralibus*). La doctrine est celle qui est communément reçue ; les points controversés sont dirimés d'après les principes d'un probabilisme averti et prudent. L'auteur a réussi à être clair, ce qui est la première qualité que l'on désire d'un manuel, et l'éditeur a su rendre par la variété et les artifices de la typographie, cette clarté très apparente.

Outre de meilleures rédactions de certains paragraphes, le mérite de cette réédition réside dans le souci qu'a eu l'auteur de moderniser son enseignement, en tenant compte de ce que la psychologie expérimentale a découvert sur la diminution ou même la suppression de la responsabilité en certains sujets et en certains cas, morbides ou non ; il semble toutefois qu'il ose à peine avancer sur ce terrain encore mal assuré ; nous pensons qu'il pourrait le faire plus hardiment. La question de la malice infinie du péché est d'ordre métaphysique : elle est résolue en quelques lignes substantielles. Ce dernier mot caractérise tout l'ouvrage ; il est concis, sans aucun verbiage, et semble devoir être utilisé surtout comme le canevas préalable et le memento final d'un cours oral moins resserré, et comme un précieux memento pour le ministère paroissial.

Les plus hautes approbations, celle du cardinal Pacelli et celle du card. Bisleti, préfet de la Congrégation des Séminaires et Universités, recommandaient chaudement les précédentes éditions et valent aussi, et même à fortiori, pour le premier volume de cette nouvelle publication.

2. — Le P. Lumbreras consacre tout un volume à la vertu de *prudence*, alors que le P. Jorio ne lui accordait pas même deux pages. Par là est rendue sensible la différence de méthode et de plan qui distingue deux écoles. Celle du P. Jorio étudie la matière de la théologie morale sous l'angle des *préceptes* (C'est le titre de son second volume) ; le P. Lumbreras, disciple fidèle de saint Thomas, sous l'angle des *vertus*.

Le P. L. a inauguré il y a plus de trente ans, son enseignement de la morale au Collège Angélique de Rome. Il donne au public les fruits de ses études et de son enseignement sous la forme de *Prælectiones scholasticæ in IIam Partem Summæ D. Thomæ*. Son ouvrage complet doit comprendre 12 volumes ; ils paraissent, depuis 1935, sans suivre d'ordre logique ; ce-

lui que nous recensons est le 8e ; il commente les questions 47 à 56 de la IIa-IIae, en suivant rigoureusement l'ordre de la *Somme* ; il n'y a donc pas lieu d'énumérer les points de doctrine qu'il traite.

Par contre, il convient de signaler qu'il rattache à la vertu de prudence le traité *de Conscientia* (p. 83 à 115, le titre courant porte à toutes les pages *conscienta* pour *conscientia*). Il a raison, et peut à bon droit se référer à l'enseignement de Pie XII (*A.A.S.*, 1952, p. 418, cité dans l'*Ami*, 1952, p. 476) : « La morale catholique a toujours et abondamment traité ce problème de la formation de la propre conscience avec examen préalable des circonstances du cas à décider. Tout ce qu'elle enseigne offre une aide précieuse aux déterminations de conscience, tant théoriques que pratiques. Qu'il suffise de citer *les exposés, non dépassés, de S. Thomas sur la vertu cardinale de prudence* et les vertus qui s'y rattachent (IIa-IIae, q. 47-57). Son traité montre un sens de l'activité personnelle et de l'actualité qui contient tout ce qu'il y a de juste et de positif dans *l'éthique selon la situation*, tout en évitant ses confusions et ses déviations. Il suffira donc au moraliste moderne de continuer dans la même ligne s'il veut approfondir de nouveaux problèmes. » Ce rappel des relations étroites qui rattachent la formation d'une conscience vraie et droite n'aurait pas été nécessaire si l'on n'avait pas perdu de vue la vraie notion de la prudence, qui ne consiste pas à temporiser, par principe, pour éviter tout risque, mais qui pousse à choisir le moyen le plus apte à procurer aussi sûrement que possible le résultat légitimement visé, ce qui peut tout aussi bien exiger la rapidité de la décision et de l'exécution que la temporisation, suivant que le demandent les éléments du problème théorique et pratique à résoudre.

Le P. L. donne tous les renseignements utiles pour former une conscience vraie et certaine, et pour le faire même au cas où l'esprit reste dans le doute ou n'aboutit qu'à une opinion. Pour juger de la valeur des systèmes théologiques qui alimentent la controverse depuis quatre siècles, il prend sa lumière dans les enseignements qui découlent de la vraie notion de prudence, ce qui le conduit à admettre un probabiliorisme adouci, qui s'identifie, finalement, avec l'équiprobabilisme de saint Alphonse.

Josse ALZIN. — **Jésus incognito.** — In-16 de 128 p., 380 fr. — Paris, Téqui, 1953.

Le sous-titre porte : « *Le premier essai sur les prêtres-ouvriers* ». C'est peut-être partiellement exact. Du moins cela montre l'intention de l'auteur qui « ne veut... qu'exprimer le souci des prêtres-ouvriers d'être totalement ouvriers, en restant totalement prêtres ». De fait, l'ouvrage dit bien que tel est leur idéal, qu'il est légitime et tout à fait dans la ligne de l'apostolat de conquête tel que l'Eglise l'a conçu et pratiqué depuis les origines ; il montre aussi que le milieu qu'il faut atteindre et convertir exige l'emploi de moyens spéciaux, qu'il serait injuste de jeter le discrédit sur les méthodes adoptées sous prétexte de tâtonnements plus ou moins heureux, ou sur l'institution elle-même en arguant de quelques inutiles excentricités ou hardiesses. On peut toutefois regretter le ton apologétique, parfois presque polémique, auquel l'auteur a recours, et le caractère trop général, trop vague des arguments et des réflexions qui fatiguent par leur répétition. Un ton plus calme, des faits plus précis auraient mieux servi la cause qu'il défend : un plaidoyer n'était pas nécessaire ; un exposé eût suffi.

Les pages 114-118 prouvent que l'auteur était bien capable de cette objectivité. On y apprend que les effectifs des prêtres-ouvriers ne dépassent pas la centaine en France, la vingtaine en Belgique ; que ceux de la mission de Paris (une trentaine) travaillent dans la métallurgie, l'industrie automobile, comme camio[neurs] aux Halles ou dans les transports routiers, da[ns] l'électricité, les usines chimiques, le cinéma, la reche[rche] scientifique. En province, on trouve des prêtr[es] ouvriers dans les régions industrielles du Nord, de L[or]raine, de Lyon, Limoges, Bordeaux, aux docks de Ma[r]seille, dans les travaux des grands barrages. Les Peti[ts] Frères de Jésus sont ouvriers en France, au Sahar[a,] dans le Proche-Orient. Des « vicaires-ouvriers » po[ur] nombreux essaient d'unir le travail en paroisse à l'apo[s]tolat ouvrier pour faire le lien entre l'ancienne chr[é]tienté et la nouvelle qui surgit lentement : il y en [a] à Bobigny, Colombes, Marseille. Il y a aussi les pr[ê]tres-marins. « Souvent ils ne font pas plus de propa[]gande que Charles de Foucauld chez les Touareg [...] Mais ils comptent plus sur l'action du temps, s[ur] l'exemple qu'ils donnent que sur un prosélytisme pr[é]maturé. « Ils vivent généralement entre le quartier choi[si] et l'usine et tendent tout naturellement à laisser naît[re] autour d'eux une paroisse neuve. »

A leur apostolat se posent des problèmes délicat[s.] Doivent-ils s'associer à l'activité syndicale, aux reve[n]dications ouvrières, accepter de prendre la parole da[ns] les meetings, de prendre la tête dans l'action ? « U[n] tel prêtre n'a-t-il pas fait sienne cette classe avec l[a]quelle il ne peut pas ne pas lutter pour telle ou tel[le] amélioration, tel ou tel droit, comme il combat et s[e] livre pour sa libération intégrale ? » Doit-il, au con[]traire, à l'exemple de Jésus et des Apôtres, viser prin[]cipalement ou même uniquement au salut surnaturel de[s] âmes, sachant que le reste, la réforme sociale et le bien[-]être temporel digne d'un fils de Dieu seront donnés pa[r] surcroît ? « Longtemps encore sans doute on ne pourr[a] que reconnaître la gravité de ces questions, avouer leu[r] complexité... Elles ne seront résolues, en attendant, qu[e] pour chaque cas particulier, pour chaque pays, en cha[]que diocèse, avec chaque évêque, père de tous, pasteu[r] des brebis et pasteur des pasteurs. »

Tel qu'il est, ce livre à la fois attachant et décevan[t] pourra et devra être conseillé à tous ceux qui ne con[]naissent les prêtres-ouvriers que par des romans ou de[s] reportages plus sensationnels que réels, à ceux auss[i] qui sont portés à un jugement d'une sévérité san[s] nuances sur une innovation encore imparfaite, mais gé[]néreuse et, si elle est docile aux directives de l'Eglis[e] et cherche avant tout le règne de Dieu dans la class[e] ouvrière, annonciatrice de progrès importants dans l[a] croissance du Corps mystique du Christ.

En vente à nos bureau[x]

Mgr F.-M. CATHERINET

INITIATION
A L'EXERCICE DE LA PRESENCE DE DIEU

In-8 (18 × 12) de 50 p., 70 fr.

(Franco : 90 fr. ; réduction par quantités)

Réédition d'un ouvrage très apprécié de toutes les âmes d'oraison.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 29 septembris 1953

G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : A. BORDET

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)